مكتبة
الدراسات الفلسفية

الدكتور محمد عزيز الحبابى

من الكائن إلى الشخص



دار المعارف

من الكائن إلى الشخص

مكتبة
الدراسات الفلسفية

من الكائن إلى الشخص

دراسات فى الشخصانية الواقعية

الجزء الأول

تأليف
الدكتور محمد عزيز الحبابى
عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة الرباط



دار المعارف بمصر
١٩٦٢

ملتزم الطبع والنشر : دار المعارف بمصر – ١١١٩ كورنيش النيل – القاهرة ج. ع. م.

مقدمة

لقد أبرزنا فى كتاب « أحرية أم تحرّر ؟ »[1] ضرورة تجاوز النظرية التى تجعل من الحرية مجرد حرية ذاتية . فإذا تصورنا الحرية الإنسانية ، كذاتية محض ، خالية من أى محتوى مجتمعى وتاريخى ، صار الكائن البشرى منحصراً فى شعوره الصرف كأنه غير ملتزم بالمساهمة فى الجهود المشتركة التى يقوم بها مع الآخرين ، لتشييد عصره .

فعوضاً عن تلك الحرية الذاتية ، وضعنا فكرة « التحرر » الذى يشمل « الحرية » الباطنية ، من بين ما يحتوى عليه من عناصر تكوينه (فهناك حريات ، لا « الحرية ») . إن التحرر يحتوى على كل الحريات ، ويتجاوزها ويغيرها من حيث الكم والكيف ، فى وقت واحد ، من الداخل والخارج .

يعد التحرر انتصاراً عظيماً قد حصل عليه الكائن البشرى ، تدريجيًّا ، مما خوله فتح الطبيعة وحل كثير من ألغازها ، قصد المزيد من التعرف عليها ، « لنصير سادتها المسيطرين عليها » . ثم إن التحرر صراع الإنسان من أجل التغلب على أهوائه وغرائزه ، وعلى فطرته الخاصة التى يروّضها بالمعرفة .

إن هذا التحرر خاص بالكائن البشرى ، الذى ليس بالكائن المطلق ، ولا بالشخص المنفصل عن الكائن : بل هو **الكائن ـ المتشخصن**[2]، أى إنه كلّ ، لا يقبل تجزئة ولا انفصاماً .

* * *

من الصعب على الباحث أن يتفلسف فى « الشخص » ، دون تحرز وشىء من القلق ، فأصحاب السيكلوجيا والميتافيزيقا ، والاجتماع ، والتحليل النفسانى ، والمؤرخون والاختصاصيون فى علم خواص الشعوب ، يشعرون بأنهم ، فى ميدان

---

(1) Liberté ou libération ? Editions Aubier, Paris 1956.

(2) إن هذا الخطيط – يقصد به التركيب المزجى لا الجمل الاعتراضية .

غريب ، كثير الانزلاق ، عندما يتطرقون لفلسفة الشخص . يرى كل واحد منهم نفسه مدعوًّا من لدن الآخرين : فإما أن يتعاون معهم ، وإما أن يرى بحوثه محكوماً عليها بألا تتقدم أى خطوة ، على أن كل واحد منهم يتحدث باسم الواقع والتجربة ، ويعطى شهادات حية عن علم قد بلغ سن الرشد ، أو لا زال فى طور التكوين.

لكن صعوبات موضوع كهذا ، تحتم على الباحث ألايتخذ موقف الميتافيزيقى ، أو السيكلوجى ، فحسب ، وألايعزل عزلاً ما بين مختلف أصناف المعرفة ، إذ لايقل كل صنف منها مساهمة قيّمة ، وضرورية ، فى ضياء وإيضاح الكائن ، والشخص ، والإنسان . إذن ، من المفيد جدًّا ، أن يتسع المجال حتى يشمل أكثر ما يمكن من معطيات التجربة والبحث ، فالنتائج تكون جد مرضية ، بقدر ما تكون المعطيات والمكتسبات متعددة ومتغيرة . ويزداد مفهومنا ، للكائن البشرى ، وضوحاً ومتانة ، بقدر ما تتعدد مصادر الضياء الذى يُلقى عليه . فالميتافيزيقا ليست هى « العلم » ، ولكنها لا تتعارض والعلوم .

لم تكن قط الفلسفة ، ولن تكون أبداً ، مجرد تصنيف للعلوم والآثار . إن ماهيتها الحق هى المجهود الذى نبذله حينما نتأمل ، (والتأمل نشاط نقد وبناء فى آن واحد) . على أن كل مجهود للنقد السليم ، وإن لم يُساهم فى البناء ، فإنه على الأقل ، يفسح المجال للترميم .

والواقع ، بما أن كلاً منا أحد فريد (كفرد) ، وفى نفس الوقت كلى شامل (كنوع) ، يتحتم وجود علم انتقادى للكائن البشرى ، يحسن استعمال إمكانيات البيلوجيا ، والسيكولوجيا وعلم الاجتماع ، على أن يراعى تعدد الجوانب المختلفة فى الفرد الوحيد الفريد ، أى فى هذا الحدث البشرى الأولى ، الذى هو ملتقى البيلوجيا ، والسيكلوجيا والاجتماع ، حيث يمتزج بعضها بالبعض لتكوين وحدة متينة .

والحقيقة أن ما يهم الباحث ، مهما كان اختصاصه ، يرجع إلى المسألة الأساسية التى يمكن التعبير عنها هكذا :

كيف يثبت الفرد ذاته لذاته ؟

وكيف يوافق ويحس بوجوده من حيث هو موجود ؟

وكيف يبرهن على وجود الموجودات الأخرى ؟

أليس الهدف الأول بالنسبة للمشتغل بالسيكلوجيا ، هو التعرف على أوضاع الذات ، وانفعالاتها فى هاته الأوضاع ؟ أليس الهدف الأول ، كذلك ، بالنسبة للمشتغل بالبياوجيا ، هو معرفة طرق التكيف والانسجام ؟ أما دور العالم الاجتماعى ، من جهته ، فهو أن يظهر لنا هذه الذات فى إطار جماعى ، مع مراعاة أساليب تكيفها بمختلف الأوضاع ، فى عالم حيث يحظى الآخرون والأشياء بحضور واقعى ، حضور يكون عنصراً أساسيًّا من عناصر الأنا .

هنالك ، إذن ، ثلاث طرق للبحث عن واقع واحد .

* * *

• سنحاول ، هنا ، أن نحدد :

أولاً : المعانى التى نعطيها للفظتى « كائن » ثم « شخص » (وكيف ننتقل من أحدهما للآخر) .

ثانياً : كيفية توحيدهما .

ثالثاً : سنتساءل عما إذا كانت الفعالية المحرّرة ، فى الكائن أو فى الشخص ، أو فى الحد النهائى لتوحيدهما ، وهذا الحد هو « الإنسان » .

* * *

ولكى يتسنى لنا تحليل هذه المسائل ، نستهل بحثنا بمعطى « خام » ، ألا وهو الكائن كما يبدو فى مظاهره المختلفة ، إذ الأمر لا يتعلق ، هنا ، إلا بالكائن الموجود البشرى ، لا بالكائن فى المعنى العام ، أى فى معنى مقابل « لا شخصية » و « لا كائن » .

وسيعالج الجزءان ، الثانى والثالث ، من هذه الدراسات . أبعاد الشخص ، وعوامل التحرر .

الفصـــل الأول

الكائن

١ ـــ مفهوم الكائن

إن الكائن الإنسانى معطى خام ، يظهر ويصير ، كلما ازداد اتجاهه نحو التشخصن ، ونحو الاندماج فى مجتمع من الأشخاص . فهو باق « كائناً » خاماً ما لم يظهر للآخرين ، وبذلك نتوصل إلى معنى الارتباط بين الكائنات ، لأن الظهور لا يكون إلا بالنسبة للآخرين . وهذا الارتباط هو الذى يجعلنا فى طريق التشخصن . و « الظهور » لا يحمل فى ذاته معانى خاصة ، إنه يقتصر على كشف « الكائن » باعتباره مادة أولية فقط . فلنتذكر المثل المشهور لقطعة من المرمر ، والتمثال المنحوت منها ، أو لنفكر قليلاً فى مثال أسهل : قطعة من القماش وضعت فوق منضدة الخياط ، فهى عند ظهورها لأول مرة ، عارية من كل دور خاص ، ثم تصبح سروالاً ، أو معطفاً أو شيئاً غير ذلك عقب تدخل الخياط ، وحسب إرادته . هكذا يصبح لقطعة القماش اسم معين ، بعد أن كانت لها قابلية لتصير كل شىء ، قبل هذه التدخلات (معطف ، أو صدرية . . . دون أن تكون إحداها بالذات) . كانت كثيراً من الأشياء ولا شىء ، فى الوقت نفسه . يكفى أن يتحرك المقص حركاته الأولى ، حتى نشهد اضمحلال كل الإمكانيات . وهنا لا يبقى القماش كل ما كان يمكن أن يكونه ، بل يصبح ما بدأ يكون . ولكى يكون للقماش بنية تعطيه معنى خاصًا ، فقد وجب أن تسلب منه كل معانيه الأخرى الممكنة . إنه « كائن » ، ولكن كيانه الجديد ينحصر من الآن ، فى اللباس الذى حددته تدخلات الخياط .

فإذا استعرنا التعبير الأرسطى جاز لنا القول بأن القماش قد انتقل من مرحلة « النوع » إلى مرحلة « الوحدة » ، أى من القطعة إلى اللباس . ولئن كان النوع أكمل من الفرد ، فلأنه يتضمن فى « ماهية » وحيدة الكمال النوعى للانهاية من الوحدات الممكنة : وفى ضوء هذا المعنى ، نستطيع أن نتحدث عن تفوق النوع على الفرد . ونلاحظ « فى مستوى الماهية فقط » أن « القطعة ـــ النوع » قد أصيبت ، فى كينونتها ، بصدمة انعدام الوجود الذى كانت ترمى إليه ، منذ حياكتها فى المصنع ، بينما للصدرية وجود فى الواقع . إن فى قطعة واحدة من القماش عدداً من

الكائنات الممكنة ، أكثر من كل الثياب المقصوصة والمخيطة فى الواقع ، لكن ثوباً واحداً موجوداً أغزر كينونة وواقعية من مجموع ممكناته السابقة .

وليس هذا المصير خاصًّا بالقطعة من القماش فحسب ، بل هو مصير كل الكائنات ، حتى الكائن البشرى . إن المرء يجد نفسه منذ ولادته ، وبشكل خاص به ، أمام خياطه ، أى « الآخرين » ، (الغير) . يوضع له سجل هويته : فهو طفل لقيط ، أو ابن تاجر كبير ، أو ابن بواب . . وينسب إلى جنسية ، وتاريخ قومى ودين ... فطفلنا هذا يُصنَّف ويرتَّب ، ويُعيّن له مكان من سجل المجتمع . لقد جُند وعبّىء دون موافقته ، بل دون أن يُسأل : من الآن فصاعداً يجب أن يحمل اسماً معيناً ، ويتكلم لغة لم يخترها ، ويُحشر فى معاشر جماعية لا يعرفها . هكذا سيربّى ويعلم ، حسب نظرة خاصة إلى العالم . فالآخرون ، إذن ، يرسمون له برنامج وجوده ويهيئونه له ، دون أن يُؤخذ رأيه (على أنه لا وجهة نظر له ، حتى الساعة) . فى هذه الوضعية ، يتفتح شعور الطفل ، وسيعكس ، فيما بعد ، كل ما اكتسبه منذ وصوله إلى العالم ، فينتقل من مرحلة الظهور إلى مرحلة الوجود .

* * *

نقول ، للمزيد من التوضيح ، إن التشبيه بالقطعة من القماش ، تشبيه ناقص : فللطفل منذ ولادته ، استعداد فطرى نوعى للنضج . وبعبارة أخرى ، إن له قوى ذاتية تؤهله لقبول الحوادث ، والانفعال بها . هذه القوى الفطرية ، هذه العفوية لتنسيق الأشياء والمعانى ، وللتصرف فيها ، تتعقد فى صميم عملية تنازعية ، فلكل كائن بشرى قوة اندفاعية خاصة به ، كنتيجة لنضجه العضوى ولمكتسباته فى الحياة .

فإذا كنت كائناً من الكائنات تميزت بالإحساس الذاتى الداخلى الملازم لوجودى ، هذا الإحساس ، هو امتياز تخلو منه الأشياء ، كما تخلو منه الكائنات اللاشاعرة ، كهذه القطعة من القماش ، أو هذا الكرسى ، أو تلك الأزهار . . .

* * *

سنحاول ، هنا ، أن نتتبع خطى الشعور فى تطوره ، كما سنحاول استخراج جملة المفاصل والركائز التى تستند عليها المراحل المختلفة لعمليات التشابك الداخلى

والخارجى . من هنا ، سنرى فى هذا الفصل الأول من دراساتنا ، كيف ينبثق الشعور ، وكيف ينمو ، أو بعبارة أخرى ، سندرس تحديد نطاق الشعور ، نطاق الوعى ، ثم نُبْرِز جذور الوعى وتطوره .

نُعالج إذن فيما يلى مُعضلتين :

أولاً : معضلة تتصل بمفهوم العفوية النوعية ، وتميّز الكائن البشرى من الكائن الخام (الشعور الغافى La concience en veilleuse كما تقدم أن سميناه)[1] .

ثانياً : معضلة تتعلق بالعفوية الغامضة : كيف تخرج من غموضها لتعى ذاتها (أى كيف يصل المرء إلى الشعور بالذات) .

وهاتان المعضلتان لا يمكن أن تعالجا ، من أول وهلة ، بل لابد من التمهيد لهما .

الكائن كمعطى أول

لو كان فى الإمكان تصور شعور « محض » ، لما جاز لهذا الشعور أن يعتبر الآخرين والأشياء موجودين ، أو غير موجودين . فالطفل بالنسبة للشعور ، كقطعة القماش قبل تدخل الخيّاط ، فعلام يتفتح الشعور إذن ؟ وماهو موضوع هذا الشعور ؟

إن الشعور (ولو كان شعوراً محضاً) فى حاجة إلى موضوع . وكلمة « محض » تفترض مُسبّقاً ، إمكانية المزج والعدوى . يقول (برجسون) : إن الـ « أنا » المجتمعى يعدى الـ « أنا » العميق ، ويحدث اضطراباً فى حياة الشعور المحض . هكذا يضع (برجسون) ، بادىء ذى بدء ، الحقيقة المجتمعية فى ثنائية ، قبل أن يدعو إلى إلغائها ، ليجد الديمومة فى صفائها ، كرة أخرى عن طريق توارد الذات مع الذات . وبذلك يكون عدم شفوف عالمنا الداخلى حدثاً يأتى من « الأنا السطحى » . وفى الحقيقة ، الشعور يتفتح من الجانب الذى يكون فيه موضوعاً للعدوى من قبل « الأنا السطحى » . فالكائن البشرى ينمو من الجانب الذى تتحدد فيه استعداداته ، وحيث تنمحى إمكانيات الكائن المجرد العام (لفائدة الكائن ذى الموقف المعين ، وسط مجتمع فى تاريخ عصر من العصور) . ويتكون الشعور ، ثم يتفتح ، ويمتلىء ، حين يندمج الكائن فى الموجودات ، وبعبارة أخرى حين يصبح شيئاً أكثر من ذاته ، وبتعبير أدق ، حين يصير شيئاً غير — ذاته ، وفى نفس الوقت يتخذ موقفاً من

---

(١) انظر كتابنا De l'être à la personne ، باريس ١٩٥٤ .

بين الآخرين . فهو لا يظهر للغير فحسب ، بل يظهر لذاته كذلك ، ويصير موضوعاً لشعوره . إن الوعى دائماً وعى — لـ شيء ، و بـ شيء : وعى — للذات ، ولحضور — الأشياء ، ولوجود — الغير . ثم هو وعى — الذات — مع — الآخرين — فى — عالم — من — الموضوعات — و — الظاهرات .

إن الكائن ، حين يصبح ذاتاً شاعرة وموضوعاً لشعوره ، يصل إلى درجة الوعى (أى الشعور بالشعور) . والكائن الواعى ، كائن يتعرف على الطبيعة ، ويعمل على التصرف فيها . هذا الكائن هو الشخصية .

فبالإضافة إلى كون الشخصية شعوراً — بالذات ، أى وعياً ، إنها اتجاه متوتر نحو الشخص . وليس الشخص إلا صيرورة ترمى إلى الكمال ، فى تصاعدها نحو الإنسان .

ماهى الشخصية ؟

إنها الكائن المتأطر ، فى الزمان والمكان ، والذى يبقى معادلاً لنفسه ، من هذه الوجهة ، أى إنه يتلاقى مع محتوى بطاقة هويته . فـ « فلان » هو الشخصية صاحبة الوضع المعين (شهادات جامعية ، درجات فى الجيش ، أعمال . . .) وصاحبة الملكيات المعينة ، والعلاقات المعينة . . . فالشخصية هى ما نحن عليه ، وما نملكه ، فى نفس الوقت : بطاقة الهوية ، حيث تتواجد فيها قسمات الوجه ، ولون البشرة ، مع المهنة ، وتاريخ الولادة (سنوات التاريخ التى نحملها)[1] . والكائن لا يكون كائناً بشرياً إلا على أساس هذه الأبعاد : أحواله المدنية التى تحدد مكانه ووضعه الراهن ، وعلاقاته وصفاته المميزة (جنس ، لون) . ثم يدخل الطفل ، بعد ذلك ، عند يقظة شعوره ، فى الحقيقة العارية للعالم ، ويشعر بنفسه ، فى صميم حضوره المباشر الخاص ، بالواسطة التصنيفية لمعطيات بطاقة الهوية . إنه يستقبل عملية التشخصن ، قبل أن يعى شخصيته .

* * *

(١) انظر كتابنا أحرية أم تحرر ؟ الفصل المتعلق بـ « الكينونة والملكية » .

لقد قلنا إننا نقصد بالكائن المعطى الخام . إنه الشيء الذى يأتى إلى العالم ، فيجده الآخرون هناك . ولكنه حتى فى حدود تكوينه البيولوجى ، يحتوى على كائنات ممكنة لا نهائية ، يستطيع أن يحقق منها هذا أو ذاك . نعم ، إن الحتمية هى التى تجعل من سجل الولادة عقداً يتجرد به الكائن المتأطر من كتلة ممكنات لاتنضب ، كان يحملها فى نفسه ، فيتركها تنسلخ عنه ، لكى يحصل من المجتمع ، عوضاً عنها ، على رخصة يُعترف فيها بوجوده ، وتضمن بها حياته . إن الكائن الذى يُحدّد على هذه الصورة ، والذى يتبناه الآخرون ، ويعترفون به كأحد منهم ، ككائن بشرى ذى حق فى الحصول على بطاقة هوية ، لا كموضوع من الموضوعات ، هو الشخصية ، أو هو الخطوط العامة للشخص . أما الإنسان فهو الكائن — الشخص فى صيرورته .

والحقيقة ، أن كل ما ذكرناه ، إنما هو مجموعة آراء لا تعريفات : فلا يعرّف إلا ما هو ثابت، قار، لأن التعريف يتناول الأشياء الجامدة، أما الشخص والإنسان، فالحياة هى التى تعرّفهما ، لأن الحياة ، فى صميمها ، نشاط مستمر . يجب أن تكون معرفتنا للإنسان معرفة دينامية ، أى فى حركة دائمة ، دوام تشخصن الإنسان . ولا يمكن أبداً ، أن يكون الإنسان موضوعاً للتعريف (لأن الإمكانيات والمعطيات الإنسانية ، لأى شخص ، لا يمكنها أن تركز فى حاضره) ، ولكن التعريف يتناول عملية التشخصن ، وعملية التشخصن فى غنى عن كل تعريف باعتبارها صيرورة دائمة . الواقع أننا لا نشاهد من الحركة إلا مظاهر جزئية ، ولذلك لا يسعنا أن نحدد إلا مواقف معينة ، وفترات من عملية التشخصن . ليست الصيرورة إلا نفياً فى حركة دائمة ، إنها الكائن المفرد ، المتطلع إلى التعدد ، نحو سلبيات غير قابلة للتعريف ، تتحقق بها القوة الدافعة لسير العالم . إنها ترفض أن تنحصر ، إلى الأبد ، فى هذا الشيء أو ذاك .

* * *

إن ضمير المتكلم (je) يركز ، أثناء تشخصنه ، الكائنَ فى الحينونة ، أى إنه يدمجه ، باستمرار ، فى الأحداث والأعمال التى تستلزمها حياة الجماعات البشرية . وكل حدث أو عمل يطالب بتحول جديد ، كى يسمح للكائن بالاتصال المستمر

مع حقائق الحياة فى المجتمع .

وبما أن الأحداث والأعمال مستمرة ، وبما أن اتصال الكائن بالحياة الجماعية اتصال طبيعى مباشر لا تقطع فيه ، يجد الكائن نفسه مدفوعاً ، دائماً ، من تحوّل لآخر ، كما هو الشأن فى لعبة الكرة الطائرة ، حيث تقضى قواعد اللعب ببقاء الكرة فى حركة مستمرة فى الفضاء ، حتّى إذا مست الكرة الأرض ، أو تجاوزت حدود الملعب ، توقف اللعب . فضياع التوازن ، فى اللعب ، يُقابل انتفاء عملية التشخصن ، وذلك حين يعترى الكائن البشرى الانفصال عن حركة الحياة الجماعية التى يتجه بها نحو الشخص . فعليه أن يعود إلى تركيز انتباهه فى المواقف الجماعية ، ويندمج ، من جديد ، فى سلسلة لاتنتهى من التحولات . فكل عودة إلى الكائن المحض ، هى انقذاف خارج الميدان الذى تدور فيه الحياة الجماعية . إنها أمراض الشخصية : إذن لابد من العودة إلى الاندماج والتكيف فى البيئة .

٢ ــ المصير التاريخي للكائن

من المفهوم السكونى إلى المفهوم الدينامى

سنقتصر فى بحثنا هذا ، على تفهم الكائن البشرى ، أى الموجود الشخصى ، متجنبين إثارة المعضلة المستعصية التى كانت عند القدماء موضوع الاهتمام الدائم للتفكير ، حيث كانوا يتخذون كنقطة للبداية : « ما هو الكائن ؟ » .

قد أجاب (بارمينيدس) على هذا السؤال بقوله : « الكائن هو هو » . ويقول الله لموسى (فى سفر الخروج ٣، 14 : Ego sum qui sum أنا الذى هو أنا) . وقد وُضعت استناداً على تعريف (بارمينيدس)، قواعد اللوغاريتم ، وفنون من المنطق الصورى ، وأبحاث لغوية ، وأخرى لاهوتية ، مما دفع بأحد كبار مؤرخى الفلسفة أن يقول : « إن البحث عن ماهية الكائن ، هو تساؤل عن مدلول كلمة . . »[1] . إن بعض الكلمات هى المادة الأولى للتأملات الميتافيزيقية .

كانت الفلسفة اليونانية تحاول أن تعطى صوراً موضوعية عن الكون ، لأنه هو موضوع الذهن المتأمل ، والواقع أن العارف والمعروف يندمجان معاً فى التأمل . فالتأمل محدود بما يحيط به ، وليس عليه إلا أن يلازم موضوع تأملاته . لذلك ، فالكائن ، عند (بارمينيدس) ، المنحصر فى ماهيته المحض يمتزج مع التفكير فى المفاهيم النظرية المحض : إنه ، أى الكائن ، كلّ ــ كامل ، وهو فى الوقت نفسه ، موضوع هذا الفكر المفكر . أما فى رأى سقراط وأفلاطون ، فإننا نجد أن الكائن فى الصفات التى ننسبها للأشياء ، والمعانى هى أيضاً مجموعة من الصفات .

هكذا نستطيع أن نعدد التفسيرات المتباينة ، التى خضع لها مفهوم الكائن ، منذ القدم حتى أيامنا هذه ، كما عند ابن سينا والقديس توماس الأكوينى . . أما ديكارت فيرى أن الشيء هو الامتداد ، وأن الكائن البشرى جوهر مفكر .

وأخيراً أتى هيجل ففهم ، لأول مرة ، أن الكائن حركة فى منطق دينامى

---

(١) E. Gilson, l'Etre et l'Essence, p. 9

للمعانى . فلم يعد الكائن هذا المدرَك العقلى النظرى ، الذى يضاف إلى مفهوم الشيء ، أى تغيراً أنتجته عملية تصور بسيط . فمنطق المعنى هو الذى سيحيط بالفلسفة كلها ، إحاطة تامة . إن المفاهيم الهيجلية هى محرك الجدلية ، أى التناقض الحى ، باعتباره وحدة من النهاية واللانهاية ، وحدة المعرفة والعمل . فالشعور لايدرك شيئاً آخر غير ما هو موجود التجربة . والكائن البشرى فكر ، والفكر لم يعد مقتصراً على « أنا أفكر » . إنه فى الـ « نحن » . فعلينا أن ننطلق من (كوجيطاموس Cogitamus = نفكر) لا من (Cogito = أفكر) . فالفكر تاريخ . وبهذا المعنى الجديد للمنطق ، يصير الشكل إيقاعاً للمحتوى . والجدلية تجربة النظام ، وتجربة المحتوى نفسه الذى يتحول إلى هذا النظام ، فالمهم هنا ، هو إظهار منطقية الكائن ، وإظهار واقعيته المنحصرة فى كيانه . فاللاوغوس (المنطق = logos) ليس قانوناً ، بل معنى الواقع كله . إن كل قضية منطقية تُعطى فكرة عن الكائن ، إنها تكشف عن وحدة الفكر والكائن . وليس هناك شيء خارج عن التجربة . ومن هذه التجربة تنبثق المقولات وتنتظم ، كما تكتسب الأشياء معانيها . إذن يبدأ مع هيجل عصر ثورى للفكر ، إنه كما يقول (جان فال) ، يعطى : « للمرة الأولى فى تاريخ الفلسفة ، دراسة تكاد تكون تامة ، لتأملات العقل البشرى ، أمام فكرة الشيء »[١] إن الجدلية المنهجية عند أفلاطون ، تصبح وجهاً من وجوه جدلية الواقع التى اكتشفها هيجل : فالمنطق ، لم يعد يعبر عن الفكرة فى ذاتها ، بل عن الكائن الأعم الذى اكتشف اكتشافاً صحيحاً فى المنطق وعن طريق المنطق . إن بارمينيدس كان قد أثار معضلة الخطأ ، متمسكاً بأن الكائن الأعم ، والفكرة شيء واحد . هل يسعنا القول بأن الخطأ « لا شيء » لأنه شيء آخر غير الكائن ؟ فالخطأ « موجود » وجوداً خاصًّا . فتأكيدنا لحقيقة كائن ، هو وضع لنظرة ليست إلا وجهاً من وجوه الواقع . فكل نظرة موضوعية تلد نقيضاً لها (جدلية هيجلية) .

إن الكائن ، واللاكائن ، المتشابه والمختلف ، الذات والغير ، كلها مقولات يستلزم بعضها البعض الآخر . وبفضل ما للعقل من قوة على النفى (العقل فى صميمه قوة نفى) ينتقل من مقولة إلى أخرى .

---

(١) Jean Wahl, Leçons de métaphysiques, Paris, E. D. U., Fasc. 2.

قد انفصلت عن هيجل ، بعد ذلك ، مجموعة من الفلاسفة الباحثين فى الكائن ، فأثيرت ، من جديد ، نفس المعضلة القديمة ، فى مظاهر جديدة ، فعادت مع بعض المثاليين ، ومع أصحاب (التوميسية) الجديدة ، وخاصة مع الفلاسفة الذين ينتمون إلى الوجودية .

* * *

إن الوجوديين يرفضون مذهب (هيجل) ، لأنه عالم من المفاهيم ، فى حين أنهم من أنصار ما يمكن عرضه كشىء مشاهد (des monstrations) ، لا ما هو فى حاجة إلى البرهنة على وجوده (des démonstrations) . إنهم يستهدفون الالتصاق بالواقع محاولة للكشف عنه ، فمن الواجب دراسة الوجود فى أحواله الملموسة ، الوجود أثناء انبثاقه ، كشعور تام . وليست الموجودات كلها فى مستوى واحد ، من حيث الوجود : هذه الورقة موجودة (وجوداً خاماً) بصورة مباينة للقطعة الشعرية التى تملك تسجيلها المخطوط ، دون أن ينشدها أحد من الناس . والظاهرة نوع من أنواع الوجود أيضاً . وأما الصفات فلا تكون ملتصقة بموضوع معين ، لأنه لا موضوعات إلا فى و بـ الصيرورة . وبقدر ما نبتعد عن المفهوم ، نقترب من الفرد ، أى من الأدب القصصى والمسرحى (كما عند سارتر ، وسيمون دو بوفوار ، وغابرييل مارسيل ، وكامو . . .) . أما عند (هيدجر) ، فهناك على الأقل أربعة أشكال من الوجود (أو كما سماها هوسيرل : « موجودات إقليمية ») وهى الكائن الذى أنا — هو Dasein ، وكينونة الكائنات الحية ، وكينونة مشاهد الطبيعة ، وكينونة الأشياء الرياضية . أما عند سارتر ، فالكائن محاط بكائن مهدّد ، لزج ، أبله ومدبق .

هناك رأى آخر فى الوجود ، وهو أيضاً ثورى ، من بعض الوجوه : إن (هاملان) لا يدرك الشىء فى ذاته على طريقة (كنت) ، ولا يدرك الفكرة باعتبارها إمكاناً فقط ، على نسق الشىء — فى ذاته ، كما يراه (سبينوزا) ، بل الكائن ، فى نظر هاملان ، هو العلاقة العليا ، هو الشعور . ويجب أن نفهم من كلمة « شعور » الوحدة التركيبية للذات والموضوع . فالفكر مطلق ، ومن هنا

---

(١) Octave Hamelin, Essai sur les principaux éléments de la Représentation, P. 486.

يحتوى على كل العلاقات ، ويضمها إليه . وبما أن المطلق يتميز بصفة تركيبية ، فالكائن هو الفكر . وبهذه الطريقة يرفض هاملان كل إدراك ، بل كل تفسير مادى للواقع .

أما رونوفيي[١] فيعرّف الكائن بأنه جوهر فرد ، موناده : كل الطبيعة المخلوقة ليست إلا المركب الشامل للجواهر الفردة ، التى هى : « الكائنات الشاعرة على اختلاف درجات شعورها ، والتى بها نتفهم كل فرد من الأفراد ، مهما يكن نوعه ، باعتباره محدّداً عن طريق تركيب حاصل من ائتلاف الوظائف الثلاث للكائن البسيط ، أو الموناده : الفعالية ، والإدراك ، والشهوة » . هكذا يظهر أننا نعود إلى (ليبنز) ، بواسطة نظرية النقدية — الجديدة (néocriticisme) ، حيث تصبح الموناده « كائناً بسيطاً » ، والمفهوم الأكثر شمولاً « أى الشعور نفسه ، بكيفية ذاتية ، وهو العلاقة الحية لكل العلاقات ، تبلغ درجة الكمال فى الذات الإلهية ، وتكون ناقصة عند الإنسان » (هاملان ، نفس المصدر) . أما عند برجسون ، فالكائن يتحدد عن طريق الديمومة : الكائن هو ما يدوم .

* * *

هكذا نجد أن البحث فى الكائن ، هو مسألة المسائل ، عند القدماء وعند المحدثين . فلا تزال تُعطى الأولية ، فى ألمانيا ، كما فى فرنسا ، إلى علم الوجود العام (أنطولوجيا = الكائنلوجيا) : فالكائن يتمتع بامتياز فريد .

ماهو الكائن ؟

إن الكينونة هى أن يكون شىء كائناً (باعتبار الكائن فعلاً ، أى من ناحية فعاليته) . أما إذا اعتبرناه « اسماً » فلابد أن نحصر كينونته فى كائن من بين الكائنات التى نقول عنها : « إنها موجودة » .

هناك ، كما نرى ، التباس بين المعنيين (الفعلى والاسمى للكائن) ، وفى الوقت نفسه تكرار يمجّه المنطق . وهذه الصعوبة ، نجدها فى كثير من اللغات ، كلما حاولنا الانتقال من الاسم إلى المعنى الفعلى (والعكس بالعكس) .

---

(١) Ch. Renouvier, le personnalisme, P. 54

لقد قصرنا البحث ، هنا ، تجنباً لكل غموض والتباس ، على « الموجود البشرى » ، بحيث حصرنا الممكن فى حدود الواقع ، (مجتنبين الكائن فى معناه العام) . بذلك سيكون معنى « وجود » ، الوجود الفعلى للكائن البشرى ، أى المحقق « فعلاً » فى « الواقع الحالى » ، فى عالم تام ، ينفتح على لا نهائية من الإمكانيات : فالكائن الممكن الوجود ، هو كائن ناقص ؛ إن الموجود (أى الكائن البشرى فى هذه الحالة) يتمتع بامتياز مهم ، ذلك أنه تعدى منطقة الفروض المحتملة للوجود ، أى ميدان « يمكن أن . . . » وانغمس فى منطقة الوجود المحقق ، أى ميدان « إنه ، . . . ها هو . . » ، بل أصبح التكلم عنه جائزاً بصيغ المستقبل ، مع إثبات وتأكيد : « سيصير . . . » . فالموجود ، إذن ، يحمل حضوره بالفعل (الذى هو نواة الواقع) والإمكانيات التى تتضخم بها الصيرورة . فليس لطبيعة الوجود ، ولا لما قبل الوجود ، أن يكوّنا الخطة المركزية لدراستنا هذه ، بل سوف لا نهتم إلا بالفعالية الوجودية للوجود ، أى بفعالية تتكيف مع الحياة ، هذه الحياة التى تربط الموجود بالآخرين فى العالم .

هاتان الصفتان للكائن الموجود (التحقق والفعالية) تفتحان الطريق الواسعة ، أمام لانهائية من الماهيات الجديدة التى يكون مصدرها طاقة خلاقة تحيك الوجود . ولن تكون مهمتنا تفسير العالم ، بل صوغ التجارب التى هى ثمرة الاتصال بالعالم ، والتى تسبق كل فكرة عن هذا العالم ، بحيث تعطى الأولوية للأنا التجريبى ، دون الاستعانة بأى شىء خارجى . إن الكائن البشرى يعبر عن حضوره — فى — العالم ، باعتباره ، مريداً ، محبًّا ، كارهاً ، وباعتباره صانعاً لتاريخ فردى وجماعى .

* * *

لنعد إلى مقارنة الكائن البشرى بقطعة القماش .

لقد قلنا ، إن الخياط هو الذى يعطيها المعنى المتفق عليه فى البيئة ، أى « معناها الحى » كسروال أو صدرية . . . فإلغاء تدخل المجتمع بالنسبة إلى الكائن البشرى ، مماثل لإلغاء تدخل الخياط بالنسبة لقطعة القماش . وربما اعترض بأن هذا القماش سيبقى كما هو فى ذاته ، غنيًّا بالإمكانيات مكتفياً بها ، دون أن يحتاج إلى تدخلات خارجية تفقره بما تفرضه عليه من التخلى عن الإمكانيات .

هذا الاعتراض ، وإن كان يبدو جديراً بالتأييد ، يثير ملاحظتين :

أولاً : قطعة القماش ، ثمرة سلسلة من العمليات والتقنيات (تربية الماشية ، صناعة النسيج . . .) فقد صنعت لغرض عملي معين : فالقطع من القماش تصنع — من — أجل — كذا . . . إن القطعة تستقبل مصيرها من تعريفها نفسه : إنها فردية معينة ، صنعت ، بالضرورة ، ليتدخل في مصيرها الخياط ، كما تدخل من قبل الخزاز والحائك لتصير قماشاً . أما الكائن البشرى ، فوليد فعاليات بشرية . ألم يُنتج عن مجتمع مركب من زوجين يعيشان في وسط معين ، كنهاية لسلسلة من الفعاليات ، وكبداية لنشاط آخر ؟ فأبواه ، قبل ولادته ، يهيئان له الوسط الذى سيظهر فيه : إنهما يشرفان ، مباشرة ، على ولادته وعلى استقراره فى العالم . فكأن شبه مؤامرة دبرت قبل ولادته (وعلى غير معرفة منه ، لأنه ما يزال بعد جنيناً) وحيكت خيوطها فى الظلام ، ضد « كينونته » ، وهو « غير كائن » بعد .

ثانياً : نتساءل : هل لقطعة القماش (حتى ولو تغاضينا عن مصيرها المقرر ، سلفاً) ، قدرة على احتمال البقاء بصورة غير محددة ، بأن تكفى نفسها بنفسها ؟ ألا تفسد بتأثيرات خارجية ، حتى إننا ، حين نحميها كذلك لا تتم حمايتها إلا بعوامل خارجية أيضاً ؟ كذلك الشأن بالنسبة للكائن البشرى ، إذا ما انكمش كلياً فى ذاتيته : إنه ليس شيئاً فى ذاته ، فعلينا ألا نراه إلا فى وحدة مع الصيرورة المشخصنة .

إن الفرد الذى يفقد صلته بالكتل الجماعية يتجزأ (أى يصاب بمرض انفصام الشخصية « شيزوفرينيا » والحديث الاجترارى) أو ينطوى على نفسه ، وبالتالى يغرق فى حاسيته الخاصة . إنه لا يسعه إلا « أن يشعر بدوار ميتافيزيقى ، أى بنوع من مرض الوجود . ولذلك فهو يظن أن من حقه الاستنتاج بأن الوجود نفسه ليس إلا مرضاً للكائن (...) والثابت أن الكائن الحساس هو مريض حين يجد نفسه مقصوراً على الوجود العارى »[١] . إن الكائن البشرى موجود « فعلاً » ، أما الفرد المنعزل فيحاول جاهداً أن يحصر وجوده فى عملية إصغاء ذاتى إلى وجوده ، فالمرضى وحدهم هم الذين يحسون بوجودهم ، كما يقول (مين دو بيران) . ألا تبرزه « مذكراته »[٢]

---

(١) Gilson, ouvrage cité, P. 297.

(٢) Maine de Biran, Journal intime,

كإنسان يعذبه وجوده الخاص ، كمريض يعي ميوله ، وسط وجود ممتلىء بالتناقضات والآلام ؟ وكرجل ميال إلى التأمل ، يشعر بألوان من الضيق فى الوقت الذى يريد فيه أن يتأمل ؟ كان يسأم فى مجلس النواب ، ولكنه تألم جداً حين رأى أن نيابته لم تجدد ، بعد استفتاء شعبي . هنا تكمن مأساة (بيران) ، كان يتعشق العزلة ، ولكنه لم يكن يتحمل العيش بعيداً عن الآخرين .

إن الشخصية السليمة هى الشخصية المندمجة فى الحياة الجماعية . وقد نوافق (لويس لافيل) فى أنه لا يمكن أن يحدث انتقال من العدم إلى الوجود ، وأن فى وسعنا تسمية الكائن نقطة البداية[1] ، ذلك أن كل بداية أخرى تفترضه وتعبر عنه بتحديد أبعاده . ولكننا ، سنتعدى النطاق الذى حددناه لبحثنا ، إذا أقررنا ، مع (لافيل) ، أن الكائن ، سابق على الحتمية ، وأنه يجب أن يُدرَك « فى تجربة محض » . طبعاً إنه من البديهى أن نسم العقل بسمة الوجود قبل أن نعرف ما إذا كان الكائن الموجود يختلط بالعقل أم لا ، لأننا نستبعد ، كلياً ، أن يكون فى وسع العقل من الناحية المبدئية ، أن يدعى تفوقاً لنفسه وأن يُخضع الكائن لسلطانه .

ولنذكر أن الكائن فى نظرنا ، هو الكائن البشرى ، لا المعطى الكائنلوجى للشيء ، أو مجموع صفات هذا الشيء ، فليس العقل كائناً ، بل هو فى الكائن ، باعتباره وسيلة تكيف مع الحياة ، ووسيلة إبراز للحياة . وعليه ، ففكرة الضرورة معاصرة لمفهوم العقل : إن يقظة الشعور ، ونمو العقل ، ضروريان للكائن البشرى فى توقه إلى تحقيق ذاته . فالعقل إذن يخضع (مع « الكائن — الكل ») للضرورة التى يحاول جاهداً أن يفهمها . إنه ليس أساساً للضرورة ، ولكنه يحاول أن يتشكل بها ، بعد أن تدرك كحقيقة قائمة فى العلاقات التى تربط الأشياء بعضها ببعض ، وفى العلاقات التى بين الأشياء والكائنات الحية . والواقع أن هناك كائناً بشرياً غير قابل للانعزال عن الحركة المشخصنة ، وبتعبير أدق ، لا سبيل إلى فهمه خارج هذه الحركة . تلك الحركة التى لا تُعرف بدورها ، إلا بارتباطها بالكائن . إنها دائماً

Louis Lavelle, De l'Etre, P. 3. (١)

غير كاملة ، ومندفعة لتحقيق الكمال : فلا يمكن ، أبداً ، أن تكون فى الواقع ما يجب أن تكونه .

إن معضلة ثنائية الحضور القائم ، والتوق إلى التقدم ، تنحل فى عملية التشخصن ، والثنائية هذه ، هى التى تجعل من الكائن البشرى نداء مستمراً لما يجب أن يكون : صيرورة وميلاً لتعالى مستمر .

٣ – نحو التشخصن

(مدخل للمفاهيم)

أما وقد اتضح الآن المعنى العام الذى سنفهم على ضوئه كلمة « كائن » ، فإن من الواجب تحديد هذه الكلمة بواسطة روابطها مع مدلول « شخص » .

فالقيمة ، التى يظهر لنا أنها تمثل الهدف النهائىالذى يجب أن نبلغه فى الحياة ، ليست عملية توفيق بين الكائن والشخص ، لأن الكائن هو القاعدة التى ترتفع شخصيات الشخص فوقها . كما أن القيمة ، فى نظرنا ، ليست وجوداً متعالياً قد يكون مشروطاً بالعدم الذى تحتويه فى داخلها ، كما عند هيديجر ؛ وليست طائفة من الأشخاص ، كما يراه (مونيي) ، ولكنها تفتّح كامل ، للكائن الذى يتشخصن حتى مرحلة تحقيق الإنسان . وبما أن التعالى لا يرمى إلى الكائن ، كذلك لا ينحصر فى الشخص . فليس لكلمة « شخص » ، ضمانات كافية ، من وجهة نظر الحقائق النفسانية والمجتمعية . أفلا تشير هذه الكلمة إلى الذات وحدها ، فى تعارضها مع الطبيعة أو النوع البشرى[1] ؟ إذن نفضل أن يتجه الوجود المتعالى إلى الإنسان ، وأن نعتبره « نزوعاً من الذات إلى ما فوق الذات » .

والواقع أن الكائن ليس قيمة فى ذاته ، بل هو مادة أولى ، تأخذ قيمتها ومعناها فى الوقت نفسه بدخولها فى عالم مُشخصن . أما الشخص من جانبه ، فهو مفهوم لا يطابق الواقع إطلاقاً . والشخصية تحمل، فى ثناياها ، اندفاعاً طبيعيـًّا يرغمها على التناقض مع الواقع والميل إلىخداع النفس . ألم تكن كلمة (persona) اللاتينيةتعنى ، بادىء الأمر ، القناع الذى يستعمله الممثلون فى التمثيليات الهزلية والمأساتية[2] ؟ إن (بويص)[3] يؤكد هذا المنشأ ، حيث يقول إن كلمة persona مشتقة من الفعل personare تضخم مقطعها قبل الأخير ، لأن الصوت الذى ينفخ فى داخل فجوة

---

(١) هذا معنى قديم (انظر مثلا : القديس توماس الأكوينى) .

(٢) إن جذر : ش . خ . ص . فىالعربية يدل على الظل ، والشبح ، والبروز بكيفية غامضة . انظر دراستنا « محاولة تحديد شخصانية إسلامية » فى الكتاب التكريمى الصادر عن دار المعارف بمصر « إلى طه حسين فى عيد ميلاده السبعين » ١٩٦٢ ، ص ١٥ – ٢٧ .

(٣) Boèce, Cf De Persona ..., ch. III

القناع المقعر يصبح أكثر قوة . ولكن ، بما أن هذه الأقنعة تمثل الأفراد الذين كان الممثلون يلعبون دورهم (مثل ميدا وشيار) ، فقد جرت العادة بمناداة الرجال الآخرين ، باسم أشخاص ، عن طريق هيئتهم الخاصة . وبما أن المرء يلبس القناع إما ليختفي وراءه ، وإما للتقليد ، قصد كتمان حقيقته كما هو في الواقع ، يبدو لنا مفيداً جداً ، أن نؤكد بأن الوجود المتعالي ، لا يسعه أن يكون في عمليات تحقيق المظاهر الخاصة . إن من الواجب أن نذهب إلى ما وراء ذلك ، وأن نتوصل إلى تحقيق الشمول أي تلك الصفة الخاصة بالنوع الإنساني ، فكل شخص يلعب دوره تحت أقنعة الشخصيات . و « الشخص » ، في لغة القانون (حتى القرن الخامس بعد الميلاد) لم يكن يعني امرءاً ذا كفاءة قانونية ، فقد كانت الكلمة تستعمل بالمعنى المبسط للفظة « فرد » . مر وقت طويل ، على الثقافة المسيحية ، قبل أن يتخذ لفظ « شخص » معنى خاصاً ، ويتحدد بصورة مطردة ، إثر الأبحاث اللغوية واللاهوتية . إنه لم يدخل في مصطلحات القانون إلا مؤخراً ، فأصبح يدل على ذات لها كفاءة قانونية[١] .

إن هناك ، من وراء الشخص ذي الوجود الحالي ، الإنسان الذي يتوق هذا الشخص إلى تحقيقه . ويبدو لنا أن جملة لمين دوبيران[٢] تلخص وجهة النظر التي نعالجها . يقول الفيلسوف الفرنسي عن تجربته الشخصية : « إنني لا أجد ، مطلقاً ، قوة على رد الفعل أمام عواطفي ، ويغلب أن أكون ما لا أحب أن أكونه ، ويندر أن أكون ما أتوق أن أكونه » .

إن المعضلة الأخلاقية ، كالمعضلة الميتافيزيقية ، متعلقة بالدراسة النفسانية[٣] للكائن البشري كما هو في الواقع . هذه الدراسة تملي ، بصورة مباشرة ، التوجيه الدقيق لسلوكي ، انطلاقاً من تجاربي الشخصية . فقد يكون إذن من الأفضل أن نحتفظ بكلمة « شخص » persona وبمشتقاتها ، للأنا المقنع ، وأن نسمي

---

(١) Cf. Vacquin, O. P. Bulletin des doctrines chrétiennes, p. 377 (1907). Voir aussi I. Meyerson, Les Fonctions psychologiques ..., p. 151 et suiv.

(٢) Maine De Biran, cahier - Journal, 27 mai 1794, p. 58 - Edit. Tisserand, T I.

(٣) في المعنى العام للكلمة : بالنسبة للآخرين ، ومع التقنيات ، بقدر ماهو عليه مع الحياة النفسانية الفردية .

إنساناً ، ما هو تحت القناع ، أى الحقيقة التى يجب أن نتوق إليها . والواقع أن كلمة « إنسان » تعبر عن مفهوم غنى جداًّ ، وتتميز على الأقل بكونها بريئة من وصمة التقلبات والتزوير . فالإنسان إذن هو الشيء المتابع والملاحق ، لا المعطى ، وهو التفتح الكامل للأنا ، والتحقيق الأقصى للإمكانيات التى يحتويها . فكون الشخص يصير إنساناً ، ليس معناه أن يصبح كل ما يريد أن يكون فحسب ، بل كذلك كل ما يستطيع أن يحققه .

الكائن والشعور بالكينونة :

إن كينونتى ، كما أشرنا إلى ذلك ، تظهر للآخرين قبل أن تظهر لى ، وتملك عفوية منظمة ، مرتبة . ومن الواجب أن أرى كيف تظهر لى كينونتى ، وكيف تعى العفوية ذاتها .

وعندما تبدأ الأوضاع النفسانية تتوطد ، تصبح نزوعات الأنا النوعية منظمة تنظيماً كافياً ، لتتجسم فى النشاط . وبذلك تبرز العفوية كشعور واع . إنها تتوطد بامتدادها عن طريق النشاط ، وبالتصاقها بما يحيط بها : إنها تنكشف كعفوية ، وكقدرة على التكيف والخضوع . ولكى تستطيع التوصل إلى السيطرة على نفسها ، عليها أن تخرج من دائرتها الخاصة ، لتدخل فى عالم علاقات الكائنات والأشياء .

* * *

إن الطفل ، بين الثانية والثالثة من عمره ، قادر على أن يعيش بين الأشياء ، وأن يتخذ منها وسائل لفاعلياته ، وأن يتصرف فيها ، فى حين أنه ما زال عاجزاً على أن يحدد « إنيته » باستعمال ضمير المتكلم (je) عندما يتحدث عن نفسه . الشعور بالشخصية ينمو مع العُمر ويكتمل فى حياة الجماعات والأشياء . فى هذا الأفق ، يجد كل جيل تقنيات خاصة ، وطرازاً معيناً من الحياة ، وحضارة ولغة . فطريقة التكيف والإنتاج ، والتعبير ، فى الوقت الذى تصوغنا فى أطر هذا الأفق ، تصوغ ، أيضاً ، فكرنا وتصرفاتنا الخاصة داخل نشاط واحد . ذلك أن « الأنا » ، بكليته ، يشيد نفسه..

ويظهر من أبحاث (W. Stern) سطيرن ، أن الطفل فى الشهر الثانى من عمره ،

يعطى معنى خاصًّا لصوت أمه وظهورها المفاجىء فى حقله البصرى . فيستقبلها بابتسام . أما فى شهره السادس ، تقريباً ، فإن مواقفه تنتظم تبعاً لسلوك الكبار ، ولتغيرات التعبير عندهم . نستنتج من ذلك أن « تعابير » التواصل والتجاوب ، هى أول ما يدركه الكائن البشرى فى كل ما هو موجود خارج أناه . إنها « تعبيرات » تواصلية ، لكونها مواقف تبرز سلوكاً نفسانيًّا ، على شكل ظاهرات محسوسة تلعب دور المحرض ، وإثارة هذا المحرض تطالب بجواب . وهذا الجواب يحصل عن طريق حركات « معبرة » و «تمثيلية » . وليس فى هذا مايدهش ، لأننا ولدنا فى وسط فيه ، قبل كل شىء ، حياة علاقات .

والواقع ، كما يثبت ذلك (فالون)[١] ، أن الطفل لا يتجاوز مرحلة الإدراك المختلط التلفيقى (التى لا يميز أثناءها ، بين الشعور الفردى وبين شعور الآخرين ، إلافى وقت متأخر ، أى فى نحو الثالثة من عمره) . إنها حساسية جماعية تعبر عنها الغيرة وتعاطف الذوات اللذان تنبثق الفردية منهما تدريجياً . ومن ثم يفسر (فالون) استعمال الطفل ضمير الغائب ، بدلاً من ضمير المتكلم : إنه لا يتأثر بحدوث مرحلة نفسانية تسمح للطفل بتجاوز الوضع القائم ، وبلوغ مرحلة التصور العليا .

* * *

إن وسائل الاتصال المباشر بالشعور — بالذات ، والاضطرابات العضوية ، والضجر . . . لا حقيقة لها بالنسبة لأى شعور ، إلا عن طريق التجربة الفردية التى تقوم بها ذات لها حياة باطنية . ولكن هناك حادثاً ليس أقل واقعية ، وذلك أن منشأ الوعى الشخصى هو تدخل ذوات خارجية عنه : فالأنا هو هبة من الآخرين . إن الطفل يبدأ بمرحلة اللاتجربة ، ونسيان الذات ، فالآخرون هم الذين يتذكرون ولادته ، وبدايته فى الوجود ، وهى مرحلة لم يصل فيها ، بعد ، للاستقلال الذاتى . إن ماضى الطفل هو (من وجهة نظر الوعى) غريب عنه . فالآخرون (من أسرة ومرضع) هم الذين يحدثونه عن ماضيه ويعلمونه إياه (ولا نقول يذكرونه به) .

إن « الأنا » ، عند الطفل ، فى الوقت الذى يأخذ فى التعرف على ماضيه ، يشعر أنه أحدث عهداً مما هو فى الواقع : إنه يحمل معه ماضياً لا يخامره شعور

---

(١) H. Wallon, Les origines du caractère chez l'Enfant.

بسابق ممارسته له . إنه يجهله جهلاً مطلقاً . فالآخرون هم الذين يُموْضعون هذا الماضى فى الأحاديث التى يروونها له ، كما لو أنهم يريدون أن يشعروه بأنه أكبر سنًّا مما يظن ، وأن حياته ليست حياة جديدة ، وأن تجاربه ليست حديثة العهد إلا فى الظاهر : فهو أكبر مما عليه ذاته الآن .

إن تمثل الكائن لذاته ، متأخر دائماً عن الفكرة التى يكونها الآخرون عنه . أليس الآخرون هم الذين يشخصنونه قبل أن يدرك نفسه ، بصفته الكائن كما هو فى الواقع ؟

ولذلك فنحن لا نستطيع تعريف الكائن البشرى ، باعتباره « ظهوراً » فقط ، بل باعتباره «ظهوراً» — للآخرين . كما أنه ليس مجرد حضور فى وسعه الاستغناء عن الارتباط بأشياء أخرى. فكل حضور لا يكون أبداً إلا فى موضع ، «فى — هنا » — (Là) . وعلى هذا فالموضع ، أى الـ « هنا » لا يكون حتماً ، إلا فى مكان وزمن .

ومهما يكن تعريف الكائن ، بالنسبة للآخرين كشىء ظاهر لهم ، أو بالنسبة إلى الـ « هنا » ، كمحتوى لإطار ضرورى للوجود ، فهو دائماً الكائن فى ارتباطات . إنه لا يحمل فى ذاته معناه الخاص ، ولكن هذا المعنى ينصب عليه من الخارج . إنه الكائن ذو العلاقات لا الكائن الذى يجب أن يوضع فى علاقات . وماذا نستطيع أن نقوله عن كائن منقطع عن العلاقات ؟ إنه هو نفسه ، لا يدرك ذاته ، عن طريق رؤية الوعى ، إلا بعد أن تكون حاسة النظر قد انفتحت على الوسط الذى يوصله بالآخرين ، فى عصر معين ، فى تاريخ . إن الكائن يغطس فى هالة ثقافية : فكل « أنا » هو تاريخ وبيئة . فلا يستطيع أن يقول شيئاً ، لنفسه عن نفسه ، إلا بواسطة الإشارات والمعانى ، والقيم التى يجدها فى وسطه ، لأن الكائن هو ظاهرة كينونته ، وزيادة . ولولا هذه الزيادة ، ما دخل الكائن فى الوجود البشرى ، لأن الوجود لا يحصل إلا بالتعالى ، أى بنفى الذات عن طريق العلاقات التى تشخصن الكائن . إنه يتفوق على نفسه ، بخضوعه المستمر للعلاقات وما يقوم به ليتحول إلى شخص . فلا يكتسب نصيبه ، فى عالم الموجودات ، إلا بهذه الشروط ، بحيث لا يعلن عن ذاته إلا بإعلانه عن « حضوره — هنا » للآخرين .

يعى الكائن ذاته بواسطة الضجر والغثيان (سارتر) أو بطريقة مباشرة ،

حدسية ، أى بصفته ديمومة صرفة (برجسون) أو عن طريق التجربة الخارجية ، خلال مرحلة المرآة ، أو بعدها[١] ، مما يفترض أن الشيء المعروف يُردّ محتواه إلى المعرفة ، كما ترد المعرفة إلى الكائن العارف ، باعتباره كائناً موجوداً ، لا باعتباره كائناً معروفاً ، أى إلى الوعى . إذن إننا لا ندرك كائناً حيًّا عارفاً ، وفى الوقت نفسه ، غير واع لذاته . وبما أن شعورى — بذاتى ليس سابقاً على الكائن الذى هو « أنا » ، فإن الآخرين يدركوننى ، ويعترفون بى ، قبل أن أتعرف على ذاتى بوعيى .

الوعى هو وعى عالم أشياء ، وأشخاص ، أى الأفق الذى يبدو فيه الكائن لذاته ، كأنه على شاشة بيضاء تبرز عن هذا العالم . يجتاز الطفل بادىء الأمر ، مرحلة الإدراك التلفيقى . إنه يبدأ بإدراك الكل قبل إدراك التفاصيل . فهو مثلاً لا يميز بين الألوان ، بكيفية واضحة ، خلال الأشهر التسعة الأولى ، إنه لا يصل ، إلا تدريجيا ، وبعد أمد إلى التمييز بين الأشياء والألوان . فالإدراك كما يثبته برجسون[٢] ليس شعوراً ، ولكنه يصبح شعوراً بواسطة الذاكرة . والإدراك الواعى هو شكل معين من الإدراك العام . يجد الوعى نفسه أمام حضورين : الماضى الذى هو حاضر فى الذاكرة ، ولكنه غير متحقق ، والحاضر كما هو فى الواقع[٣] . والإدراك عالم يتلاقى فيه هذان الحضوران : فالماضى يعتبر نوعاً من الوجود ، إنه المادة التى تُنسج منها الذاكرة .

إن أفق الطفل لا يتجاوز ، فى البداية ، الحياة المعنوية لأسرته . إن حياة الأسرة ، وعواطف البيئة وأفكارها تستولى على الطفل ، وتخضعه للكائنات والأشياء التى تحيط به وتقاومه ، فيصبح تائهاً خارج نفسه ، بين كل الأشياء التى تملأ هذا الوسط . فتجاربه النفسانية تتطور مع تجاربه المجتمعية فى آن واحد . فكلا النوعين من هذه التجارب ، يشكل مجرى حياته . إن وعى الأنا يتقوى مع الزمن بقدر ما يتسع ميدان اتصالاته بالواقع الخارجى ، وعلى ذلك يصبح « أنا » ثابتاً ، يندمج فى صراع

---

(١) يعتقد Janet « جانى » أن الطفل بين شهره الخامس عشر والرابع والعشرين ، لايتعرف على نفسه فى المرآة : إنه يعتقد أن وراءها طفلا آخر .

(٢) Matière et Mémoire, p. 29 - 30.

(٣) المصدر نفسه ، ص . ١٥٣ .

الحياة يقتحم تياراتها العنيفة . ف « الأنا » لا يظهر فى اتصال متين مع « أنا الآخرين » فقط ، ولكن كذلك قبالتهم ، إذ يدرك أن له حياة نفسانية خاصة به . ومهما يكن من أمر فنحن لا نستطيع أن نتحدث عن أفكار « نا » وعواطف « نا » وميول « نا » إلا بعد أن نكون قد موضعنا التجارب النفسانية التى لقنها لنا وسطنا . وعلى ذلك فالشخصية كما يؤكد السيد (لاغاش)[١] ، تنتظم خلال السنوات الخمس الأولى من الحياة ، داخل علاقات الطفل المتبادلة وأسرته : إن تبعية الطفل ، هى نتيجة حتمية ، لعدم نضجه البيولوجى . فارتباط الرضيع بأمه ارتباط طفيلى[٢] ، يأتى كنتيجة للاتحاد العضوى ، وشبه تصميم لما سيكون عليه الاتحاد الجماعى . فنحن فى البداية ، منشقون على أنفسنا ، مشتتون ضائعون فى الآخرين ، وفى التقاليد والعرف ، وعادات البيئة التى نعيد خلقها ، فى مجموع أعمالنا فى الحياة ، قبل أن نجعل منها ميول « نا » الخاصة ، وسلوكات « نا » التى نتوهم أنها مستقلة .

* * *

إن الإدراك يكسبنا تجارب ، بفضلها نكتشف أن ذاتنا موضوع إدراك للآخرين فى عالم من الكائنات والأشياء ، أى من المدركات . ثم إن إدراكنا لوجودنا الذاتى ، عن طريق مقاومة الأشياء لإرادتنا (نظرية مين دوبيران) لا يحصل إلا فى الصراع ، بين نشاطنا العضوى والعالم الخارجى المقاوم له .

نحن من عناصر هذا العالم ، كما هو شأن الأشياء التى ندركها (نظرية وايتهد Whitehead) . فالإدراك كشف عن معطيات موضوعية . فإذا كان ، فى بعض الأوقات ، مصدراً لأوهام ، فإن هذه الأوهام ، لا تكون مستقلة بصورة مطلقة ، عن كل موضوعية . فلا فراغ بيننا وبين الحقيقة الواقعة ، إذ الإشارة إلى كائن ، هى جعله فى مجموعة من الارتباطات ، أو بعبارة أصح ، فى ارتباطات متبادلة ، توجد خارجة عنه ، ولكنها ، رغم ذلك تكوّن شعور « الأنا » — بذاته ، ووعى الـ « هو » بالنسبة للآخرين . كل كائن ذرة فى الإعصار الكونى : إنه وثيق الصلة

---

(١) Daniel Lagache, Définition et aspects de la psychanalyse, in Bul. du groupe de psychologie, p. 11, mai 1950.

(٢) يعنى ارتباطاً يستغله الرضيع لفائدته .

بالأشياء والأحياء ، فليس بجوهر (مونادة) منغلق على نفسه . إن كل موضوع يكون هو ذاته ، وفى الوقت نفسه يكون هو الوسط الذى يحيط به : فالنور يتغير لونه تبعاً للحواجز ، ويتصرف على أشكال متباينة ، تبعاً لمجراه . وهذا ما يحصل لا « أنا » كذلك ، إذ يخضع لما ل « نحن » من كثافة وصفات خاصة ، هذا الا « نحن » الذى يحيط بالأنا من كل جوانبه ، حيث يتراءى فى مرآته ، ويعكس صوره . فكل كائن حى محدد ككل الأشياء فى أفق معين ، أى فى نطاق من الفضاء ، حيث مجموع أجزائه تتكاثف طبقاً لبنية خاصة تفرضها وحدة المجموع ، حتى إنه ، بدون هذه الوحدة ، لا يمكن حصول أى إدراك . فهناك إذن شبه حتمية لا تسير طبقاً للتوالى ، ولكن حسب المعية الزمنية (التآنى) . إنها حتمية ، يفرضها المحيط . فلا يوجد ، فى أى مكان ، كائن منفصل عمّا فى العالم . فكما يؤكده أصحاب « علم الظاهرات » إن العالم « هنا » قبل كل تأمل أو تحليل ، باعتباره حضوراً ، لا سبيل إلى نكرانه : « إنها عملية اصطناعية ، تلك التى تحاول أن تجعل من العالم شيئاً صادراً عن سلسلة من التركيبات التى توصل ما بين الإحساسات ، ثم تربط الجوانب المختلفة للموضوع ، فى حين أن كل ذلك نتائج للتحليل ، لا يمكن أن يتحقق قبله أبداً »[1] .

يثبت علم تكوين الأجنة ، بصورة مضطردة ، أن هناك تضامناً متيناً بين نمو الفعاليات العقلية ، العاطفية ، والمجتمعية للكائن البشرى ، وبين الأوضاع الجغرافية ، أى الشروط الموضوعية للنمو العام لهذا الكائن ، ونمو أجهزته العضوية . فكلما ازداد اتصال الكون بالكائن البشرى ، زاد اندماج هذا الكائن ، فى الكون ، بطريقة معقدة . إن (هيدجر) يجعل من فكرة « الكائن — فى — العالم » ظاهرة تأسيسية للحقيقة البشرية . ولكن هذه العبارة « الكائن — فى — العالم » لها خاصية : إن لفظة « فى » لا تقصد المعنى العادى ل « فى » ، وإن « العالم » فى عبارة هيدجر لا يعنى « العالم » . إنها تدل ، كما يلاحظ السيد (ألكيي) على « حقيقة وجودية ، فهى

(١) Merleau — Ponty, Phénoménologie, p. IV

إيقاف لمعرفتنا ، أمام ما لا نستطيع أن ننفذ إليه أو نحوله ، أكثر مما هي كسب لمعرفتنا »[١] . وفي وسعنا أن نضيف إلى ما قاله السيد ألكي ، بأن شعور الأنا بذاته يتكون ، قبل كل شيء من الإدراك . وعلى ذلك ، فالكائن « الهديجرى » يتحوّل إلى ذات « ملقاة » ، في عالم يسحقها بثقله . لكن الطفل لا « يملك » كينونته البشرية مجاناً ، إنه يتوصل إلى وعي « أنا » بجهود يفرق بها ذا عن ذاك ، وكما يفرق بها الـ « أنت » عن الـ « هو » و الـ « هؤلاء » . إذن في وسعنا القول ، مع السيد ميشوت[٢] بأن الإدراك شيء أكثر من الإحساس. إن علينا أن ندرس الإدراك بالنسبة للنشاط ، لأن الإدراك هو نفسه نشاط وتكيف ، فهو لا يقتصر على خصائص فضائية وحركة حسية ، إنه يشتمل على علاقات « وظيفية » ، تشكل نسيج مجال الإدراك . إننا نتعلم ماهية الأشياء ، بعدما نتعرف على ما تفعله هذه الأشياء : ففعل الأشياء هو أساس « كينونتها » . لذا كان علم النفس الصورى على حق ، عندما أبرز ما للأحداث الشاملة من دينامية مباشرة . فلا حقيقة لمدرَك محض ، منعزل . ليس هناك إلا حضور — مع (أى حضور مشترك) يكتسب منه كل واحد مزيداً من الوضوح بالانتباه الذى يوجه إليه ، أثناء عملية الإدراك . هناك مجموعات ، هى فى الواقع أسس تنفصل عنها الأجزاء وتبرز تبعاً لضرورات تدعو هذا الجزء أو ذاك فى حين أن كل جزء من المجموع ، يفترض وجود الكل . ولذلك لا يسعنا ، خلافاً لما يزعمه المثاليون ، التوصل إلى معرفة الآخرين ، ابتداء من التجربة الذاتية . ذلك لأن المعرفة التجريبية للذات ، هى المعطى الدائم لمعرفة تجريبية للآخرين (والعكس بالعكس) . فإن كل تجربة للآخرين ، هى تجربة مباشرة للذات . إن حضور الآخرين يحدث فى « الأنا » ما يحدثه المركز الجاذب (ملجأ ، أو قوة دفع أو إزعاج) . إنه حضور يعبر عن نفسه بأصداء داخلية وبنداءات موجهة إلى « الأنا » تدعوه إلى اليقظة والنشاط . أما العالم الذى يملؤه الأنا والنحن والآخرون ، بالقدر الذى تملؤه الأشياء ، فليس موضوعاً أملك قانونه التأسيسى ، « إنه الوسط الطبيعى ، ومجال أفكارى كلها ، وكل مدركاتى الظاهرة (. . .) إن الإنسان فى العالم ،

---

(١) F. Alquié, Revue internationale, No. 3, Mars 1945.

(٢) Albert Michotte, Perception de La Causalité, Louvain.

لا يعرف نفسه إلا فى العالم[١] » . لا يُدرك شيء ما ، إلا وسط أشياء أخرى ، فهو دائماً جزء من مجال[٢].

ليس الوعى منغلقاً على نفسه . لقد قيل ، بحق ، إن « الأنا » هو أبعد شيء عن الأنا . ف (فرويد) يرى ، أن الآخرين موجودون فى أعماقنا ، دون أن نشعر بهذا الوجود المرتبط بحياتنا الجنسية . وحينما أنفذ إلى أعماق ما أسميه « ذاتى » « فدائماً أقع على إدراك ما »[٣]. كما يقول دافيد هيوم ، إن كل فكرة تنتشى باكتفائها بذاتها ، وتستمتع بالوحدة ، تقضى على نفسها بالتفتت . « والعقل ، كما يؤكد مونيي ، لا يتعرف ، ولا يمارس وظيفته فى العزلة ، شأنه شأن كل نشاط شخصى آخر . فإذا انطوى على نفسه ، إلى أبعد حد ، لا يلبث حتى يتجه هاذياً فى عالم منغلق ، عالم التفكير الاجترارى »[٤] .

---

(١) Merleau-Ponty, Phénoménologie, p. V.

(٢) إن مفهوم المجال هام جداً ، ولا سيما فى السيكولوجيا الصورية (انظر ، مثلا ، دراسات Koffka)

(٣) D. Hume. Traité de la nature humaine, p. 330 (trad. Renouvier, Paris 1878).

(٤) Mounier, Traité du caractère, p. 676.

٤ ـ من الشعور إلى الشعور – بـ .

سنحلل ثلاثة وجوه للشعور ، كلها متساوية من حيث الواقعية والأهمية : الشعور الغافي عند الطفل ، كما سبق أن رأينا ذلك ، ثم الشعور كمعرفة ، والشعور بالذات .

أما سببية الوعي ، فهي تنازعية ، والمشاقات تولد مع الحاجات الضرورية في المرحلة التي يكون فيها الوعي مستيقظاً ، أي ، إذا صار عارفاً . والحاجات ، بدورها ، تنمو وتتطور امتداداً وعمقاً ، بالقدر الذي تتقوى فيه وسائل إشباعها ، تبعاً لقانون الموافقة الانتقائية . وبمجرد ما يحصل انتقاء تتدخل رغباتنا ، لأن كل ميل ليس ميلاً صرفاً ، بل إنه ، في الحقيقة ، ميل ، وفي الوقت نفسه ، ميل – نحو – الذات . إنه جوهر الحركة التي يقوم بها الشعور – بالذات . يرضع الطفل ، بادئ الأمر ، بدافع الخضوع للغريزة ، وبتأثير التكرار يتعود تدريجيا ، على أمه وعلى الثدي ، ويتعرف عليهما . ومع مرور الأيام ، فإنه يبدأ ، في تعبيره عن حاجته إلى الطعام ، يميز موضوع رغبته من الأنا – الراغب ، كما يفهم الدور الذي تقوم به الأم . هنا يظهر له التناقض الذي يتوصل به إلى الشعور – بالذات[1] . إن موضوع الرغبة ، هو في الوقت نفسه ، الا « أنا » (إني رغبة) « ولا – أنا » . فالرغبة هي الجزء الأعمق في الأنا ، ولكنها لاتظهر لي إلا خارج الأنا ، إنها حياتي ، وإنها شيء آخر أجنبي عني . يبلغ الطفل مرحلة الوعي الذاتي ، بواسطة ما يجده من مقاومة في العالم الذي يحيط به .

إني جائع . فبوعيي لهذه الحاجة ، وبالرغبة في إشباعها ، أبدأ باتخاذ سلوك « لي » كشخص يبحث عن تغذية . إنني أكشف عن نفسي ، لنفسي ، بطريق ما أقوم به من نشاط . فالرغبة في التغذية ، هي رغبة « لي » ، ولكي أدرك العلاقة القائمة بين الرغبة وبيني كراغب ، أستعمل ضمير المتكلم . ومهما اشتد

(١) Cf. Hegel, La phénoménologie ... p. 146 - 147, t I

الجوع ، فإنه لا يستولى على مجموع الأنا ، أبداً . إنه يوقظ الرغبة التى تطالب بالإشباع ، أى تطالب بفعالية الأنا . وهكذا يخلق الجوع رابطة بين الموضوع (اللا — أنا) والأنا الراغب[١] . إن الشعور بالذات ، شعور وجود بشرى حقا . ونشيط حقا . فهو أساس روابط الأنا بالعالم الخارجى ، هذا العالم الذى تحركه دينامية ملازمة لمبدأ التناقض ، وهو مبدأ أغنى من مبدأ التطابق .

* * *

إن قانون الانتقاء يبدأ ممارسة دوره ، بين الرغبات ابتداء من هذه المرحلة الثالثة ، مرحلة الشعور بالذات. والانتقاء نفسه يتعلق ، مباشرة ، بقدرتنا على التكيف فى العالم ، كما يتعلق بما لأفعالنا من تأثير فى شروط حياتنا ، وشروط العالم المحيط بنا . وإذن فإن الشعور بالذات يفترض وجوداً سابقاً للوعى كمعرفة (والعكس بالعكس) . إنه ينتهى فى دينامية تجتاز سلسلة متدرجة ، ابتداء من قاعدة الإجراءات الآلية ، حتى الميول المختلفة .

وقبل أن تصبح الميول علاقات بين الذات والموضوع ، تظهر كعلاقات بين أشخاص . فالصرخة هى أول ردود أفعال الطفل . وهو يكف ، غالباً ، عن الصراخ عند رؤية الأم أو المرضع ، ثم يعود إلى الصراخ عندما تبتعد . يمكننا إذن ، أن نعتبر هذا كظاهرة للحاجة المجتمعية .

وتبدو هذه الحاجة فى أشكال تتباين مع التطور الفردى ونشوئه . يظن تروتر[٢] أن آثار الغريزة التجمعية ، لا توجد عند الكهول فحسب ، بل عند الرضيع أيضاً . إنه يرى أن الخوف الذى يخامر الطفل ، حين يكون وحده ، يتصل فى جذوره بهذه الغريزة . أما فرويد فيرى غير ذلك ، إذ يعتقد أن أصل خوف الطفل ، هو ميل غير مشبع ، إلى الأم ، ثم بعد ذلك إلى أشخاص آخرين . والطفل لا يدرك سبب هذا الميل وطبيعته. فجهل الطفل برغباته ، هو ما يجعله يحولها إلى قلق[٣]. وإذا كان

---

(١) لايستطيع أن يحب الرجل فى الموضوعات التى يحبها ، إلا ذاته . . . » ، «إن مصلحتنا الخاصة (...) هى التى تجعلنا نحب أو نكره الأشياء » دولباخ . D'Holbach, Système social, pp. 80, 112, I, Paris, 1822.

(٢) W. Trotter, Instincts of herd in peace and war, Londres, 1916.

(٣) S. Freud, Introduction à la psychanalyse

فرويد لا يقبل رأى تروتر ، فإن التفسير الذى يقترحه ، يؤكد بدوره ، بأن للطفل ميلاً طبيعيا وأساسيا إلى حضور الآخرين . ولئن تمسكنا بالرأى القائل إن غياب الآخرين هو الذى يثير الخوف ، عند الطفل ، ويوقظ غريزته التجمعية (نظرية تروتر) ، أو أكدنا أن الخوف لا يهدأ ، ويزول بظهور فرد ما من « القطيع » بل ، على العكس من ذلك ، فإن رؤية شخص أجنبي هى التى تثيره[١] ، إن تمسكنا بهذا ، بقيت النتيجة ، فيما يتعلق بموضوعنا ، هى نفسها . إن حضور الشخص الآخر (الأم أو غيرها) ، هو مصدر كل سرور ومخاوف وقلق عند الطفل .

* * *

يجب علينا أن نتساءل لماذا يعجز الكائن البشرى عن الاحتفاظ بأية ذكرى عن خروجه الأول (إلى هذا العالم، عالم العلاقات) رغم ما لهذا الخروج من فضل على الأنا ، فى كل شيء ، وحتى فى توجيه عفويته النوعية .

يشتمل كل وعى ، بادىء الأمر ، على تكرار ، على ذاكرة . بما أنه لا ماضى للرضيع ، لا يمكن أن تكون له ذاكرة ، فلا نستطيع إذن أن نتحدث عن الوعى بالنسبة إليه[٢]. فهو وإن كان يحيا ، فلحظاته ما زالت مبعثرة وتعوقه عن أن يلتزم بأى مشروع أو نزوع : إنه لم يصل بعد إلى درجة إدراك المشاريع . وهل من معنى للمستقبل عند الطفل ما دام يحيا فى الحاضر ، دون أن يتجاوز اللحظة الحالية ؟ بما أنه لا يعى بعد تاريخه ، فماضيه غير موجود ، كما أن ماضى الآخرين معدوم بالنسبة إليه لأنه يجهله . وبمجرد ما تتدخل الذاكرة ، يصبح الطفل كائناً يتشخصن ، لأن نمو الشخصية مرتبط بالذكريات . الحيوان الأسفل لا يستفيد ، إلا قليلاً ، من التجارب ، حتى المتكررة منها ، أما الكائن البشرى ؛ فهو ، على العكس من ذلك ، يتعلم من التجربة الواحدة .

إذا كان الكائن البشرى لا يحتفظ بذكريات طفولته الأولى ، فليس ذلك على

---

(١) S. Freud, Psychologie collective ..., p. 78-79.

(٢) يرى Janet أن الطفل لايبدأ فى إثبات ذكرياته إلا حولى السنة الثالثة .

التأكيد ، لأنه كان محروماً من كل شعور ، أو لأن شعوره كان سلبيا محضاً ، بل لأن شعوره ، فى هذا الطور من حياته ، كان شعوراً « لازماً » نعنى مجرد شعور ، لا شعوراً — كمعرفة ، أى ، ليس شعوراً — بكذا (الشعور — « المتعدى » الذى هو الوعى) . فإذا افترضنا عدم وجود شعور عند الرضيع وجب علينا تفسير الشعور الذى يظهر عند الطفل من بعد ذلك ، وتحديد تاريخ هذا الظهور ، وإلا كان فى تاريخ كل طفل ، حدث خارق للعادة ، هو هذا الظهور الأوّلى .

أما إذا افترضنا وجود شعور عند الطفل ، ولكن على شكل سلبى ، فينتج عن ذلك معضلات ليست أقل خطراً :

متى يصبح الشعور الذى نزعم أنه سلبى وعياً فاعلاً نشيطاً ؟

وكيف يحدث هذا الانتقال ؟

هل ترافقه أزمات ؟

ومن ذا الذى يحدد وقت الانتقال من السلبية إلى الإيجابية النشيطة ؟

وهل يعود أحياناً ، الشعور الذى أصبح إيجابيا نشيطاً إلى حالته السلبية الأولى ؟

إن البعض من أنصار فرويد يرفضون فكرة الانقطاع ويتحدثون عن ذكريات سابقة للازدياد . ولكن هذه النظرية لا تعطى حلاً للمعضلة التى طرحناها . فلماذا تبقى هذه الذكريات لاشعورية ؟

* * *

إن امتزاج الماضى بالحاضر لا يتم إلا إذا كان هذا الماضى مركزاً فى الشعور — بالذات ، هذا الشعور الذى يجعل من الإدراكات والإحساسات وحدة ، كلية ، شخصية . وما دام الطفل عاجزاً عن القيام بأى جهد تذكرى واتخاذ موقف من الأشياء التى يعيش بينها ، فهو لا يستطيع أن يعى الأوضاع المختلفة ، وأن يتعرف على مواطن اختلافاتها ، إن شعوره يبقى مبعثراً ما لم يوحد .

إن ازدياد الكائن البشرى لغز أكثر غموضاً من موته ، فرفع القناع ، أو « رفع الغطاء » (حسب تعبير هيديجر) هو الذى يكوّن هذا اللغز . للإنسان تاريخ مزدوج ، قبل أن يصبح واعياً : باعتباره جزءاً من المجموع البشرى ، وباعتباره

فرداً . التاريخ هو حفظ الماضى ، إنه استرسال : إنه ذاكرة . وأما الانقطاع فهو ما قبل التاريخ . فبما أن حاسة الاسترسال لا تنمو ، عند الطفل ، إلا فى فترة متأخرة ، فهو لا يحتفظ بأية ذكرى من تاريخ ما قبل وجوده . يمكننا أن نضع نتائج ، ما وصلنا إليه ، فى معادلة :

إن دور الذاكرة ، بالنسبة لتاريخ حياتنا ، يماثل دور النسيان ، لما قبل تاريخنا .

أو :

انقطاع = نسيان = لا ــ تشخصن .

أو :

أسترسال = ذاكرة = تشخصن .

* * *

يقول جبرائيل مارسيل : نحن ماضينا ، لأن الذاكرة ليست تواصلاً بين الأنا الواقعى وبين الأنا الماضى ، إذ أن الماضى ، الذى حييناه ، يحيا فينا ، وهو شرط لكل وعى . إنه لا يسعنى إلا أن أشعر به ، إنه تاريخى أصبح شعوراً[١] . وبفضل الذاكرة أيضاً ، يصبح الإدراك وعياً ، كما يقول برجسون[٢]. فالذاكرة تعتمد على ذكريات الأوضاع المماثلة ، فهى فى الوقت نفسه ملكة الماضى والمستقبل : الذكرى تستدعى وترفض ، إنها تخط فعاليات سابقة لوقوعها . وهكذا ، فإن الذاكرة كلها تصبو نحو المستقبل . فبعملية الاختيار ، التى هى ذاكرة ، أى إدراك واع ، نتنبأ ونتذكر[٣] . والإدراك اللاشعورى غير شخصى ، لأنه يتعارض مع الذاكرة[٤] . يرى موثير Mauther أن الشخصية « ليست فى الحقيقة شيئاً غير توهم الذات ، وأن الشعور بالأنا ، أو الوعى ، ليس شيئاً غير الذاكرة فحسب[٥] » .

والواقع أنه لا يمكن أن يكون لنا شعور حالى ، إن لم نتوفر على ذكرى لشعور قد حدث قبله . ولكن ، إذا كان كل شعور يردّنا إلى المشاعر السابقة (المتميز

---

(١) Cf. Gabriel Marcel, Journal ... pp. 187, 189, 243, 268.

(٢) Bergson, Energie spirituelle, p. 10.

(٣) Matière et mémoire, p. 18 - 19.

(٤) Bergson, Matière ... p. 63.

(٥) نقلا عن Blondel فى كتابه La personnalité - p. 118

بعضها عن بعض بالتغييرات الخاصة التي تعتري روابط الذات بالموضوعات) فلابد ، لتقهقر ذكرياتنا فى الماضى أن يتوقف عن الرجوع إلى الوراء فى نقطة معينة من تاريخنا : نحن لانتذكر غير الأحداث التى وعيناها . الذاكرة لاتنفصل عن الوعى ، ولولا هذه المصاحبة بينهما ، لا نغلق الوعى على نفسه فى اللحظة الحالية ، ولما بقى للذاكرة أى دور . إن اتصال حاضر الطفل بما قبل تاريخه ، يعاصر بداية وعيه واستقلال شخصيته ، إذ أن نمو الشخصية مرتبط ، ارتباطاً متيناً ، بالذكريات التى تشركها الذاكرة مع الإحساسات الحاضرة حول وحدة قائمة (الشعور بالذات) . فبفضل الذاكرة تُغنى الوضع الحالى بإثارة الماضى : إنها ترفعنا من الشعور — بالذات إلى معرفة الذات . وعملية التذكر هى عملية رجوع إلى الوراء : فأنا*، فى هذه اللحظة ، كل ما كنت فى الماضى .

فإذا كان الطفل الصغير ، مثلاً ، لا يتذوق الموسيقى ، فذلك لأن الأمر يتعلق بفن يملأ الشعور بالإحساسات السارة أو الحزينة ، والتى تمتزج بمجموع الشخصية ، وهو فن يقود ، بسحر خاص فى مجال الذكريات ، فهو يبعث ، فى جو من الحنان ، حالات نفسانية ، وذلك لأنه يدمج حركة الأهواء والانفعالات فى الحركة التى تنميها وترعاها ، أو إلى العمل الذى يشفينا منها . والموسيقى تمارس قوة توصل الحاضر بمجموع حياة الفرد ، فتجمع وتقذف أبرز فترات عملية التشخصن ، فى الانطلاق الذى يتخذ طريقه نحو المستقبل . فالحب لا يُحب أبداً ، والأمل لا يأمل شيئاً : إنهما يملآن الشعور ، والوعى وحده يحب ويأمل . إن الميول والفعاليات الفنية ، حركات تعمل فى أعماق الوعى . إذن ، فالطفل لا يستطيع أن يحيا حالات عاطفية ، أو يتذوق الموسيقى ، دون أن يكيف من جديد كينونته : كل تجربة بشرية ، تثبت الوعى الذى هو مجال هذه التجربة . وبصورة عامة ، فالفعاليات الواعية ، من فن واقتصاد ، وعلم ، تختبر نفسها بمناسبة كل تجربة .

* * *

إن صح ، كما تقدم ، أن الذاكرة تلعب دوراً هاما فى انتقال الشعور ، من شعور محض إلى شعور — ب ، تغلبنا على الصعوبات التى لقيناها من قبل . وإذا كنا قد اكتيفنا بتركيز التحليل على الذاكرة ، فلأن تأثير الذاكرة يتناول كل الملكات

الأخرى بصورة غير مباشرة . وعلى ضوء ما رأينا سابقاً ، نجد أنه لا ماضى للرضيع ، أى لاسلسلة من العلاقات فيما قطعه من حياته ، لأنه خال من أية قدرة على التذكر. ومن هنا لا يكون شعوره قد بلغ بعد ، مرحلة « الشعور كمعرفة » ، أو المعرفة بصفة عامة ، نعنى الشعور – ب . ولذلك يجوز أن نقول ، إن شعوره فارغ ، أى بدون محتوى : فلا ترقب فيه ولا قدرة على الانتظام والترتيب فى طاقاته الطبيعية . إن الشعور – ب ينمو بالقدر الذى ينمو به السلوك كإدراك ، والسلوك كذاكرة . . . ثم لا يظهر إلا فى صيرورة مجموع أنواع هذا السلوك . إن الشعور دائماً شعور ب : بحقيقة مدركة ، بانفعال ، برغبة ، بذكرى . . . فاليقظة برهة متميزة فى عملية التشخصن .

فإذا بعثت الماضى (الشعور – كذاكرة) فلأننى أريد أن أغنى الموقف الحاضر ، (الشعور – كإرادة ، كانتباه للحياة . .) والذكريات المثارة تساعدنا على الانتقال من الانتباه للحياة ، أى من الشعور – بالذات ، إلى معرفة – الذات.

إن الوعى شعور – بواقع حاضر ، بيد أننا نستطيع أن نعى شيئاً غائباً : فالشعور بفقدان شىء ، يستلزم وجوداً حقيقيا لهذا الشىء ، أو إمكانية وجوده (حتى ولو كان ذلك بصورة مثالية) . فغياب شىء ، هو جزء من الأساس الضرورى لحضوره . ولكن فى كلتا الحالتين نجد علاقة بين الكائن الذى أصبح واعياً ، وبين موضوع وعيه . وقدحلل سارتر هذه المعضلة ، فى أبحاثه عن المخيلة والانفعال : فالصور التى نتخيلها ، هى توق إلى الحضور . فالشىء الغائب يتقمص عناصر حاضرة ، وهذا التقمص يصدر عن الإدراك الحاضر . إن الصورة خالية فارغة . على أن اللا – كينونة « هى البنية الأساسية للحضور » كما بينه سارتر فى كتابه « الكائن والعدم » .

كل وعى ، هو وعى ذو موقف وذو علاقة ، إنه تفوق على الكائن . والكائن الواعى ليس كائناً معطى فى « خامته » ، إنه الكائن الذى تحقق تشخصنه . فنشاط الوعى هو العمل الذى تتحقق به الصلة بين الوعى والموضوعات ، ويضع الروابط : فهو يضع ذاته ويتكون.

* * *

هكذا تنمو الحياة الشخصية وتنتشر ، بين عدد وافر من أفراد واعين (أو بتعبير أصح : بين درجات مختلفة من الوعى ، باعتبارها حياة موجود بشرى حقا ،

لاحياة مطلق كائن . وتبدأ فعالية الحياة الواعية من الشكل الأول الساذج للإحساسات وللصلات العرضية والمبعثرة مع الأفق المحيط (رغبات ، شعور بالجهد وبالمقاومة) حتى المرحلة التي يتفتح فيها الشعور — بالذات ، تفتحاً كاملاً ، باعتباره كلية مستقلة (مقررات إرادية ، شعور بالمسؤولية ، فكرة الكرامة الشخصية) . إن «on» أي «الضمير الغائب للمجهول» يتشخصن بصورة متدرجة ، ويتجه نحو حياة موضوعة تحت شارة الوحدة المستقلة والشخصية : إنه ولادة الأنا الذي ينبثق من صميم «النحن» ، و «ذا» ، و «ذاك» . إن هذا السير الصاعد من درجة وعي معينة إلى الدرجة التي تليها ، يفسر لنا أن كل «ذات» هي ، في آن واحد «نحن» و «أنا» . فالوعي جهد مزدوج ، بفضله يتحقق الكائن البشري ، ويبقى مطابقاً لذاته . إننا نحقق ذاتنا بتشخصننا ، ولا معنى للتشخصن إلا في عالم جماعي ، إنساني . ولكي أبقى مطابقاً لذاتي ، يجب قبل كل شيء ، أن تكون لي إمكانية ماهية شخصية ، ووحدة تركيبية مستقلة ، أي إمكانية «أنا» .

والوعي يعمل في اتجاهين :

أولاً ، إنه يتطور على وجوه جَمْعية ، تواردية (كل درجة تتعلق بالدرجات التي تسبقها ، وتبقى شديدة التضامن معها) .

ثانياً ، لا يكف ، في تطوره ، عن وضع ارتباطات ، تتتابع وتتعمق دون انقطاع ، بين شخص جماعي وفردي ، «أنا — نحن» و «أنا — الذات» ، وذلك بفضل العمل المتبادل بينهما بصورة مباشرة وغير مباشرة ، وبفضل تضامنهما التأسيسي .

إن «الوعي — نحن» ، و «الوعي — أنا» في حالة من الارتباط ، بحيث إن نمو أحدهما يشترط بالضرورة ، نمو الآخر[1] . إن الـ «أنا» لا يُعطى بشكل دامغ قاطع ، على طريقة الحقائق الديكارتية ، البينة الواضحة ، بل يتكون جدليا ، في جدلية معنية ، يلعب فيها الكوجيطو دوراً محدوداً ، لا أكثر . إنه ينفي ذاته كأنا ، ليتحقق كنحن ، وينفي ذاته كنحن ، ليعثر على ذاته مرة أخرى في الأنا . لهذا نرفض الإفراط والتفريط : فكما نأبى أن تنحصر حياة الـ «أنا» في الذاتية المحض ، كذلك نأبى أن ينكر واقع الذاتية .

(١) نتساءل عما إذا كان الفرق بينهما من الوضوح بالقدر الكافي ، بحيث يتاح لنا التحدث عن التعارض ، أو حتى عن الارتباط .

٥ – من الشعور كمعرفة ، إلى الشعور بالذات

إن مشكلة روابط معرفة – الذات ، مع الشعور – بالذات ، مشكلة قديمة ولا زالت موضع البحث عند المحدثين .

ينبه سقراط إلى الشعور – كمعرفة فى قولته الشهيرة : « اعرف نفسك بنفسك » : يجب مشاهدة الذات بغتةً عند قيامها بوظيفتها كذات ، أى وهى تبذل مجهودها اليومى من أجل فهم طبيعتها والسيطرة عليها ، تعنى أن نراقب الذات فى حياة النضال الذى تقوم به داخل الصراع النفسانى بين القوات المتناقضة .

ويصبح لقولة سقراط مدلول جديد عند أوغيست كومت ، إذ يشتت وحدة الشعور – بالذات + معرفة – الذات ، وينصحنا أن لا نبحث عن الفكر إلا فى تاريخ العلوم ، لأنه غير ممكن إدراكه مباشرة . فيجب على الفلسفة إذن ، فى نظره ، لتكون وضعية حقا ، أن ترفض السيكولوجيا رفضاً : وهكذا يقضى أوغيست كومت على الشعور بالذات ، بإنقاذ معرفة – الذات ، لأنه ليس للشعور ما يؤهله للمعرفة . وعلى عكس هذا فإن برجسون ، مثل سلفه مين دوبيران ، يبذل قصارى جهوده لإثبات وجود العالم الداخلى إثباتاً ، ولإنارته والدفاع عنه .

١ – الصعوبات التى يثيرها الكوجيطو

إننا نشاهد إلى جانب مشكلة وجود « الشعور ب » (أو الشعور – كمعرفة) ووجود الشعور – بالذات (الذى هو مظهر أساسى للأول) ، مشكلاً ثانياً : هو قضية علاقاتهما ، وتفاعلهما ، وصراعهما . ويتلخص فى : « أنا موجود »(Sum) « وما أنا ؟ Que Suis-je » .

إن علم الظاهرات يعمل على أن يكون علماً للنضال الذى تقوم به الإنسانية لتتفهم نفسها ولتنسجم مع نفسها ومع الطبيعة ، فى حين أن التفكير الكرتيزيانى يبقى على عكس ذلك فى مستوى الـ « أنا » الفردى المنعزل : « أفكر أنى أفكر » .

فهنا مدلولان لـ « أفكر » كل منهما يخالف الآخر . ثم : ما هى كينونة هذا الـ « أنا » الذى يفكر ؟ إنها كينونة كائن يفكر ، كائن وحيد ، (ساعة تفكيره) لا يهتم بالآخرين ولا بالعالم . فمن العبث إذن أن نحاول تأويل هذا الكوجيطو ككوجيطو شامل . إن الـ « أنا » الذى يضع كينونته فى « أنا موجود » لا يمكن أن يكون شيئاً آخر غير الـ « أنا » الذى يفكر ، وهو ، فى هذه الحالة ، ديكارت ، وديكارت وحده (لأنه هو الذى يقول : « أفكر ، إذن أنا موجود ») .

ثم إن هذا الـ « أنا — ديكارت » لا يوجد إلا حين يفكر . فهل يبقى موجوداً بعد انتهاء عملية التفكير ؟ إن الكوجيطو يحتوى ضمنيا على وجود صحيح فى زمان ، وجود حى لفكرة فى التفكير ، وهذا التفكير لا يصدر إلا عن ذات منفردة ، لا تخول ، مطلقاً ، إمكانية معرفة كائنين آخرين .

ولقد لاحظ (عمانوئيل كنت) أن شيئاً واحداً لا يعتريه الشك ، فى هذه المرحلة من التفكير الكارتزيانى ، وهو قول ديكارت : « أنا موجود » . بيد أن الكوجيطو لا يُعتبر نهاية البحث ، بل بداية السير فى البحث . فإذا كان هناك شك فى وجود العالم المادى ، فإنه شك موقت . حقا ، إن ديكارت يذهب من الفكرة ليصل إلى الفكرة ، ولكن ضمير المتكلم فى « أفكر » يكشف مباشرة عن الـ « أنا » أى عن ذات ديكارت كـ « أنا » يقوم بعملية التفكير . إن هذا الـ « أنا » جوهر يندمج فى العالم ، ثم إن ديكارت لا يصل إلى إثبات وجود العالم إلا بعد أن يمر بمنعطف خاص ، وهو إثبات حقيقة الله . وهذا المنعطف لا يفهم إلا فى نظام يؤمن بحتمية وجود الله . وتمتاز الطريقة التى اتبعها ديكارت بأنها قبلت نظام تفكير أصحاب اللاهوت ، دون أن تجعله علمانيا . فعلماء الكلام فى الإسلام ، مثلاً ، يبدأون بحوثهم ، باعتبارات ملموسة ، إذ يعتمدون ، أول ما يعتمدون ، على أن وجود مخلوقات دليل على قدرة الخالق ، ومن هنا ينتقلون إلى إثبات وجود الخالق . أما ديكارت ، فلا يعرف هل العالم موجود ، فالقضية بالنسبة إليه ، هى إثبات وجود العالم ، لا أن يُعطى وجوده كبرهان على الوجود بصفة عامة . نقطة البداية عند ديكارت إذن هى الشعور — بالذات . إنه يرفض كذلك ، قبول المبدأ الذى يُلزم بالوقوف ، عند حد ، فى سلسلة الأسباب ، أى الاعتراف بالسبب الأول ، أو مصدر الأسباب (نعنى أنه

لا يرى فى قاعدة « الدور والتسلسل » حجة مقنعة) : إن ديكارت ، على العكس من الطريقة التى يتبعها أصحاب اللاهوت والمتكلمون المسلمون ، يذهب إلى ملاقاة الله ، ابتداءً من التفكير ، فى الوقت والحين الذى يقوم فيه الـ « أنا » بعملية التفكير دون تدخل أى شيء خارجى يأتى من الإدراك أو الذاكرة .

لكن الكوجيطو الكارتيزيانى يثير بعض الصعوبات .

كيف يمكن لكائن أن يعرف عالماً هو خارج عنه ؟

إن التفكير فى التفكير ، الذى ينشأ عن الكوجيطو ، ليس إلا حدثاً فى الطبيعة ، ولهذا لا يجوز لنا أن نعتقد بقدرتنا على الوصول إلى حقيقة نهائية . « أفكرْ ، إذن أنا موجود » .

وما أنا ؟

يجيب ديكارت : « إننى كائن مفكر » .

لكن ماذا كنت قبل أن أفكر ؟

وماذا أصير حينما أنتهى من التفكير ؟

إن الوجود يسبق التفكير : فلا فكر بدون كائن . فالكوجيطو مرحلة حاسمة فى عملية تبدأ بالشك (le dubito) أى شك الفيلسوف الذى يقرر بداية تفكيره بالشك : فعوضاً من تفكير على النحو الآتى : « أفكر ، إذن كنت قبل أن أفكر » أو : « أنا موجود ، إذن أقدر أن أفكر » ، إن الكوجيطو الكارتيزيانى يعتبر الكائن كنتيجة ، كالنتيجة الأولى لعملية التفكير . أفكر أنى كائن يفكر ، ولكن هذا الكائن لا يعرف أى شيء آخر عنى (كينونتى تنحصر إذن ، فى المعادلة الآتية : أنا = عملية تفكير) .

إننى منفرد محايد بالنسبة لكل ما هو فى ذاتى لا يدخل فى الجزء المفكر منى ، ومحايد كذلك بالنسبة للعالم والآخرين الذين هم أيضاً ذوات مفكرة . فهذا وضع خاص للتفكير ، ولتفكيرى وضع خاص للكينونة ، ولكينونتى « ... عرفت أننى جوهر ، كل ماهيته أو طبيعته لا تقوم إلا على الفكر ، ولا تحتاج فى وجوده إلى أى مكان ، ولا تتعلق بأى شيء مادى . . » (ديكارت ، حديث المنهج ، القسم الرابع) .

* * *

إن الـ « أنا » يتراءى فى الغير ، لكن الغير موجود — لذاته ، فهو لهذا « أنا »

وآخر ، فى نفس الوقت . كذلك الـ « أنا » (أنا المتكلم) موجود — لذاته ، بصفته ذاتاً ، وأنا — آخر (alter - ego) بصفته ذاتاً للآخرين . إن الـ « أنا » يظهر دائماً كمشهد يمر لـ وأمام الآخرين ، وكمشاهد للآخرين ، وهم يبدون له كمشاهد . فالتفكير ، كما فى الكوجيطو الكارتيزيانى والديمومة البرجسونية ، لا يبرزان إلا « أنا » متعزلاً ، لا مواقف له يتجسم فيها . إنى أشعر بذاتى فى « أنا أفكر » أو فى « أنا أدوم » ، لكن كذات « تفكر » و « تدوم » ، لا أكثر ، إنى إذن لا أحصل ، فى كلتا الحالتين ، على الـ « أنا » — الكل ، لأن الكوجيطو والديمومة لا يحتويان مطلقاً ، على الـ أنا — لـ — الآخرين . وما أجده فى تفكير الكوجيطو ، أو الديمومة ، إنما هو أنا — لذاته ، ولا شىء من أنا — لـ — الآخرين ، ما دام وعى الـ « أنا » (أنا المتكلم = je) لا يتعدى ذاته المحض .

فبفضل نظرية الوسط المجاور ، يمكن أن يُفهم الـ « أنا » ككل منغمر فى تداخل — الذوات (Intersubjectivité) بصفته نواة دائماً لفكر يفكر فى العالم ، وفى الآخرين ، وفى ذاته ، وفى الروابط التى بين الـ أنا — نحن — آخرين — فى — عالم .

أيمكننا أن نتكلم عن ضلع ، مثلاً ، دون أن نحدد انتسابه إلى مثلث ، أو مربع أو مستطيل ؟ ماهو ضلع المربع ؟ خط ، جزء من خط مستقيم . إنه هذا ، ولكنه شىء آخر أيضاً . فلو اكتفينا بما تقدم لتغافلنا عن العنصر الأساسى فى تعريف ضلع المربع . هذا العنصر الذى ينقصنا ، هو : الميزة الوظيفية التى يقوم بها الضلع فى مجموعة العلاقات التى تربطه بالأضلاع الأخرى ، فيتكون عنها المربع . فلا ضلع بدون تعدد الأضلاع . فكلما انعزل « الضلع » ، كظاهرة — فى — ذاتها ، أضاع « ضلعيته » (أى ما يخوله طبيعية الأضلاع الهندسية) . فالخط لا يأخذ معنى الضلع إلا فى نطاق شكل هندسى . فروابطه بالرؤوس والزوايا ، أى بالأضلاع الأخرى للمربع ، هى التى تنقله من خط عادى إلى ضلع (اصطلاحاً) . إن المعانى ، بالنسبة للعناصر الخاصة ، ملتصقة كل الالتصاق ، ضمنيا بما للمجموع من معانى .

* * *

بناء على هذا ، فالـ « أنا » فى الكوجيطو ، كالـ « أنا فى الديمومة الصرف ، جزئى . إن (عمانوئيل كنتْ) يجعل من الـ Je transcendental أنا ينطبق علىّ ، كما ينطبق على غيرى : فالتحليل يقع خارجاً عنى ، ولا يهتم إلا بالشروط العامة

التى تجعل من الممكن وجود عالم لذات ما . وبما أن هذا التحليل لا يحاول تعريف الا « أنا » أولاً بأنه هو أنا — ذاتى ، وثانياً بأنه هو الآخرون ، فمشكلة الغيرية[١] تبقى إذن كما هى : تُبعد دون أن تحل ، بل دون أن توضع كمشكل . ثم إن (كنتْ) لا يدرس كذلك شروط إمكانية وجود ارتباط الا « موضوع — ذات » (l'Objet - sujet) وتداخل — الذوات . نعنى تعدد الذوات .

لقد تعرض هيجل لهذه المشاكل . فالحياة عنده تختلط مع الشعور — بالذات ، وهذا الشعور ليس شيئاً بدون الحياة ، والحياة هى ما يضفى عليه الشعور بالذات ضياءً ، أى يعطيه معنى[٢] .

فالإنسان هو الكائن الوحيد الذى يعرف أنه يموت ، ويصل لهذه المعرفة عن طريق الشعور — بالذات . فالحياة تجهل نفسها ، إنها تتعدى دائماً ما هو حي لتصل إلى الشعور — بالذات ، عن طريق التأمل فى ذاتها : « إن الحياة شرط وجود للشعور — بالذات ، والوسط اللازم لنموه . فرغبة الشعور — بالذات هى إذن أن يوجد شىء حى (. . . إن الشعور — بالذات هو حقيقة الحياة[٣] » .

يمكننا أن نذهب من فرد منعزل فنجد فيه الحياة — الكل . إذن : يوجد فرد واعٍ يستطيع أن يقول : « أنا » .

فلننتقل الآن إلى المشكل الثانى .

إن هيجل يجيب على السؤال « ما أنا » ؟ كما يلى :

« إنى كائن يفكر ، ويحمل معرفة محض . هذه المعرفة (حين أفكر) تجسم الا « أنا » ، أى « أنا — هيجل » .

فما هو إذن هيجل هذا ؟

إنه أولاً كائن من لحم ودم ، يعرف أنه كائن ، وأنه كائن فى وسط أشياء ؛ فالشعور يبدو كعلاقة مع الآخرين ، مع الموضوع ، مع العالم ، مع الطبيعة . ثم إن معرفتى للآخرين ، هى معرفة لذاتى ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ،

---

(١) نستعمل هذه الكلمة فى مقابل Altérité ونحتفظ بـ « إيثار » للدلالة على Altruisme

(٢) Hegel, Logique, T. II, p. 469

(٣) J. Hyppolite, in trad. de la Phénoménologie de l'Esprit, page 148, T. I, note 7.

فكل معرفة لذاتى ، هى معرفتى للآخرين وللعالم : ففى كل الموضوعات التى يتناولها شعورنا ، يكتشف هذا الشعور نفسه . إن الأشياء طريق لمعرفتنا بأنفسنا .

لقد التجأ ديكارت لإثبات وجود العالم ، إلى الاعتماد على فكرتىْ حقيقة الله ، وعلى التناقض بين « اليقين » و « الشك » : إن وجود أحد الطرفين ينفى وجود الآخر . أما هيجل فيثبت وجود العالم ، دون الالتجاء إلى هاتين الوساطتين ، فهو يبدأ من الشعور المشترك ، ولهذا « لا يمكنه أن يضع ، كمبدأ أساسى ، الشك الشامل (كما عند ديكارت) الذى هو من خصائص التأمل الفلسفى . ولهذا نرى هيجل يعارض كل شك مطلق شامل ، بالتطور الحسى للشعور الذى يتعلم ، تدريجيا ، أن يشك فيما كان يعتقده حقا »(١) .

إن هيجل يعرف أن لتكوين كل الأشياء المحيطة به تاريخاً : فهى جميعاً نتائج للعمل البشرى . كما يعرف أن هذا العمل يقع فى عالم إنسانى ، وسط طبيعة ليس هو نفسه إلا جزءاً منها .

هذا جواب هيجل على السؤال : « ما أنا ؟ » .

فعلم الظاهرات يدرس مشكلة تداخل — الذوات ، أو بصيغة أخرى ، تعدد الذوات الواعية لذاتها : تقر بوجود العالم ، كما تقر بوجود « أنا المفكر » . فهذا العلم يفتح المجال لتأمل نفسانى ، حيث يلفت النظر إلى أن شعور الـ « أنا » كذات يحتوى ، ضمنيا ، على وجود الآخرين . إذن ، هناك **كل** ، تتحد مختلف مقوماته فيما بينها ، عن طريق الوساطة ، أى عن علاقة معنوية .

وهناك تجديد آخر عند هيجل ، بالنسبة للمذهب الكارتيزيانى ، هو أن الفكر الإنسانى لا يشعر بذاتيته إلا عن طريق معرفة العالم ، إذ الفكر لا يحلق فى الفراغ . فكلى فكرة هى معرفة ، وماهيتها لا تسبح فى ذاتية محض ، ولكنها تتجسم فى النشاط الذى يجعل الـ « أنا » قريباً من نفسه ، قريباً من الأشياء . ولهذا يهتم علم الظاهرات بالوصف ، أكثر مما يهتم بالبناء . فالفيلسوف ينسحب أمام التجربة التى يريد التعرف عليها . يبدأ من الشعور الساذج ، ويتبع خطواته فى طريق نموه

---

(١) J. Hyppolite, Genèse ettructure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel, p. 17-18.

التاريخى ، هذا النمو الذى يغير الشعور ، كما يغير ، فى نفس الوقت ، موضوع الشعور . هكذا يشاهد الفيلسوف الشعور، كما يبدو مباشرة ، مما يخوله الانتقال من اليقين الحسى إلى المعرفة المحض . أليس علم الظاهرات (عند هيجل) إلا معرفة الحقيقة المطلقة ؟

هكذا يجيب هيجل على السؤال « ما أنا ؟ »

* * *

لكن رغم ما وصل إليه من حلول ، بالنسبة لبعض المشاكل التى أثارها الكوجيطو الكارتيزيانى ، فإنه هو الآخر يثير مشكلة من الأهمية بمكان .

إن المعرفة المحض لا يمكنها، أبداً ، أن تتجسم فى كل الذوات ، ولكن فى « أنا » للفيلسوف المهيأ لحملها (وهذا الفيلسوف لا يمكن أن يكون غير هيجل نفسه لأن هيجل كان يظن أنه هو الفيلسوف الوحيد المؤهل لفهم هذه المعرفة المطلقة) . لهذا نجدنا[1] أمام شبه نبى (انزاحت له الحجب وانكشفت له الأسرار العظمى) أكثر مما نجدنا بمحضر « أنا » يحيا مع الذوات الأخرى ، فى داخل الـ « نحن » . ففى المعرفة المحض يأتلف الفكر النهائى بالفكر اللانهائى وهذا التآلف يعبر فى آن واحد، عن المعرفة التى يتوصل إليها المطلق (l'Absolu) عن نفسه، وعن معرفة الفكر النهائى الذى يرتفع حتى الشعور بالذات الشامل ، فهذه الملاقاة (داخل أنا = أنا ، بين الفكر اللانهائى ، اللازمنى ، وبين الإنسانية الزمنية) تحدث مشكلة : أتتحقق هذه العلاقات بنشاط أم بمعرفة ؟

يجيب هيجل بأن الائتلاف نشاط ومعرفة ، فى آن واحد . إنها مشكلة ارتباط علم الظاهرات بالمنطق ، ويعبر عنها السيد هيبوليت بما يلى :

« كيف يمكن لمعرفة ، هى فى ذاتها لا زمنية ، بل معرفة محض ، أن تستلزم شروطاً زمنية فى وجود وصيرورة الإنسانية[2] ؟ » ثم يستنتج السيد هيبوليت أن حل مختلف هذه المشاكل يبقى غامضاً فى الفلسفة الهيجلية . وبمقتضى هذه المشاكل ، كان لزاماً على العملية التأليفية التى قام بها هيجل ، أن تميل إلى التشتيت عند أتباعه.

---

(١) اخترنا (نجدنا) عوضاً عن «نجد أنفسنا» اتقاء لاستعمال نفس التى لها مدلول خاص فى الفلسفة ونضطهر كثيراً إلى استعمالها .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ٥٧٥ .

يظهر لنا ، أن مشكلاً ذا علاقة بالمشكل السابق يبرز من اجتماع النهائى باللانهائى : هل العملية التأليفية ، عند هيجل ، تعطى الأسبقية للمعرفة أم للنشاط ؟ يغلب على ظننا أن هيجل يميل إلى تفضيل الناحية النظرية على الناحية العملية[١] وهذا ما يبعده عن الفلسفة الثورية ، التى تعمل على تغيير العالم ومصير الإنسان ، كما هو الشأن فى فلسفة ديكارت الذى يريد أن يجعل منا « أرباب الطبيعة والمتصرفين فيها . . . » .

إن المعرفة المحض (كائتلاف بين الوضع الزمنى وبين حقيقة فى ذاتها لازمنية) تفضل النظريات على النشاط ، فتخلق مشكلاً داخل الواقعية الهيجلية .

هكذا يجيب هيجل على السؤال « ما أنا ؟ » وهى كيفية أقل نقصاناً بكثير بالنسبة للمفكرين الذين سبقوه . لكن ، إذا كان هيجل اكتشف فكرة العمل (le travail) وأدخلها فى مذهبه كوساطة أساسية لوعى — الذات ، وكفعل ينجب به الإنسان نفسه ، فإنه كما لاحظه كارل ماركس ، لم يفهم هذا العمل إلا فكريا ، بكيفية مجردة ولم يقض على الحرمان إلا نظرياً . فبالرغم مما بذله من مجهود نحو الواقعية ، فإن فى جواب هيجل عيباً ، ذلك أنه يعزل الواقع الحسى عن طبيعته الخاصة بإبعاد الخاص والحادث ، ليوجد هذا الواقع بالفكر حتى يصبح الكائن البشرى محدوداً فى نطاق فكرى لا أكثر .

ورغم هذا النقصان ، فإن فضل الهيجلية على الفلسفة مهم ، فمع هيجل ، عرف التفكير الفلسفى عهداً جديداً : يعد المذهب الهيجلى ، من جهة ، توفيقاً بين النظرية الساكنة (statique) والنظرية الدينامية فى الكائن البشرى ، وفى العالم ، وفى الشعور — كمعرفة الذى يربط بين هذا الكائن وهذا العالم ، كما يعد مذهب هيجل ، من جهة أخرى « مصدر كل المنجزات العظمى فى الفلسفة منذ قرن »[٢] .

* * *

فلننظر الآن ، إلى ما يقترحه الفلاسفة الذين أتوا بعد هيجل لحل مشكلة الشعور — كمعرفة ، وإلى أى حد يمكن اعتبار هذه الحلول مرضية .

---

(١) Cf : La phénoménologie, p. 312, T. II.

(٢) M. Merleau-Ponty, Sens et non sens. 125

لقد شعر هيجل شعوراً حاداً بما بين الموضوع والذات من اتصال وثيق . يرى أن الفكر لا ينحصر فى « أفكر » : إن الفكر فى « نحن » ، لذا يجب أن نبدأ من الـ Cogitamus (نفكر) لا من الكوجيطو (أفكر) .

يدعى كيركغارد (بعد أن تأمل فى الكوجيطو) أنه كلما فكرتُ (بكيفية موضوعية) كثر ابتعادى عن الوجود . ولهذا فالكوجيطو الكارتيزيانى يعطى صورة غير صحيحة عن الموقف الحقيقى للإنسان .

أما هيدجر فيقول : إننا إذا درسنا فى الكوجيطو Cogito ergo sum (أفكر ، إذن أنا موجود) معنى sum = موجود ، فى علاقاته بالتفكير ، نشاهد أنه فى أغلب الأحيان لست أنا الموجود حين أفكر ولكن آخر هو الموجود ، أى الجمهور الغير المحدد الذى يوجد فى ذاتى . ذلك أن المعرفة ليست هى التى تفسر الكائن — فى — العالم ، بل هذا الكائن هو الذى يفسرها . فأساس الفلسفة ليس هو : « أفكر ، إذن أنا موجود » بل هو : « أنا موجود لأننا نفكر » . Sum Cogitans [1] وبعد عدة انتقادات على ديكارت ، يتوجه هيدجر إلى هيجل ، فيرى معه أن الأصالة فى تجربتنا لتداخل — الذوات ، وهى تجربة معطاة مباشرة فى تجاربنا ، كظاهرة أولى . يسمى هيدجر هذه الظاهرة « الكائن — مع » وهو من مقومات الواقع الإنسانى بالتساوى مع « الكائن — فى — الـ — عالم » .

* * *

إننا نعلم ، كذلك ، أن الكوجيطو عند هوسيرل ، يشبه تمام الشبه الكوجيطو الكارتيزيانى (إذا راعينا فيه ما يجعله تعبيراً عن الحياة) لكنهما يختلفان من حيث المفاهيم التى يعتمد عليها كل واحد منهما . فلنفتح كتاب هوسيرل المسمى « التأملات الكارتيزيانية » ، نجد أن التأمل الخامس من هذا الكتاب ، يجعل من الشعور — بالذات فى تعدد الذوات ، شرطاً لموضوعية العالم ، وهذه النظرية تقرب هوسيرل من هيجل ، أكثر مما تقربه من الكارتيزيانية . إن العالم موجود ، **إن العالم هنا** . فوجوده مفروض . فعوضاً من أن يشك هوسيرل فى وجود العالم ، كما فعله ديكارت ، يكتفى بالتساؤل عن هذا الوجود . فهناك نظريتان مختلفتان : فالريبية إذا ما اتخذت كمنهج تؤدى إلى مفترق طرق تندر فيه الموجودات ، فديكارت لا يعترف بالوجود إلا لما

---

(١) Cf. Jean Wahl, Etudes Kierkegaardiennes, p. 472.

ينجو من الشك ، وهو شيء ضئيل جداً ، أما هوسيرل ، فقد اتبع طريقاً آخر : يذهب من مشكلة المعرفة ، ولذا « لا يبحث عن الوصول إلى يقين بل عن معنى كل يقين ، فالكوجيطو لا يُظهر الشعور كجزء من العالم الذى أنقذ من الشك الشامل ، ولكن كميدان أصيل كل الأصالة ، مستقل عن كل وجود فى العالم[١] » .

* * *

نجد المشكل نفسه عند برجسون ، وإن كانت فلسفته لا تبدأ من الكوجيطو .

من المسائل التى أعطاها برجسون كامل العناية ، مسألة وحدة الإدراك مع العمل. وللتعبير عن هذه الوحدة، حاول أن يجعل الشعور مندمجاً فى العالم . يعتبر برجسون الحياة شعوراً ، كما فعل ذلك هيجل من قبل (مع اعتبار فارق ، وهو أن الشعور هنا يقصد به الشعور ، بصفة عامة ، لا الشعور — بالذات) . فالوجود لا يمكن تصوره لا فى المفهوم Concept ولا بمفهوم . كما أن الوجود غير الإدراك ، لأن الإدراك ليس معرفة . لكن برجسون لم يذهب إلى أبعد من هذا ، لأن الوجود فى مذهبه ، وجود كائن منفصل عن الخارج .

ملاحظتنا على هذا ، أنه لا توجد أية ذات فى العالم منفردة ، ما دامت شعوراً عارفاً . فلو كانت منفردة ، لما استطاعت معرفة أى شيء ، بمعنى أنها لا تكون شيئاً . فبما أن الوعى لا يكون ، أبداً ، إلا شعوراً متعدياً ، كان لزاماً أن لاينفصل ، أبداً ، عن النشاط من أجل المعرفة . وهذا النشاط يرمى ، إما لمعرفة شيء ، أو لمعرفة شخص . فمعرفتك للغير لا تنفصل عن أنك « تصير ذلك الغير » ، وتجسم ذاتيتى فى الغير معناه أن « أكون ذاتــى » . فأنا لست أنا « بالذات » إلا أنى أصير ، دون انقطاع ، آخرين غير أنا ، إنى أتشخص بتحقيقى للآخرين فى ذاتى ، وبتحويل الـ « أنا » فى مجموعات من الـ « نحن » . .

Tran Duc Thao, Réduction phénoménologique chez Husserl, Ducaléon, No. (١) 3,p.136-137.

٦ ـ محاولة للتغلب على نقصان الكوجيطو

الإدراك كنتيجة لتفاعل الذات ـ موضوع

إن المعرفة تبدأ من الشعور التلقائي ، الساذج ، لتصل إلى الشعور ـ بالذات ، لكنها لا تستطيع ، بانفرادها ، أن تفسر ماهية الموضوع ، بل ولا حقيقة المعرفة . إنها تبرز الأشياء ، وقد أزيل عنها الغطاء سابقاً ، تبرزها كمشهد ، أو كطرف من الأطراف في نسبة يتقدم وجودها على عملية المعرفة . إن أول ما يفعله الموضوع الذى يراد معرفته ، هو تنبيه الشعور الساذج ، ومن هذا الشعور يقع الانتقال إلى الشعور ـ كمعرفة . ثم إن هذا الشعور الأخير ينقلنا من الموضوع إلى كائن آخر ، كائن أكثر كثافة من الناحية الأنتولوجية . فعن طريق الشعور ـ كمعرفة نصل إلى المعرفة النظرية التى هى مظهر ذو امتياز مرموق من بين مظاهر الشعور ـ بالذات . ثم إن المعرفة والشعور يجدان أساساً لهما ، وهو حتمية تحقيق الا « أنا » تحقيقاً مليئاً ، كذات عاقلة .

هناك الشعور ، والوعى ، والذات الواعية ، وموضوع الشعور .

إن الشعور يميز ويخصص الذات ، ولكنه لا يحددها فى تعريف تام ، فليس الشعور عند الرضيع شعوراً بالشعور أى وعياً . فوجود وعى يستلزم وجود شعور سابق عليه . والشعور من جهته ، يستلزم وجود الأزواج الآتية : (أنا ـ أنت » ، و « أنا ـ هذا » ، و « أنا ـ ذاك » . فلا شعور ، أبداً ، إلا مع اتصال وثيق بمحور الذات ـ موضوع حيث يتمتع الا « أنا » بقوة تموضع الذات (كما فى الكوجيطو مثلاً) . وفى الحالة التى يوجد فيها « الأنا » وجهاً لوجه مع ذاته كموضوع لها ، يصير الوعى انعكاساً للشعور على نفسه . فامتزاج المعرفة بالشعور امتزاج كلى ، دون أن يكون دائماً كاملاً . وعلى عكس ذلك حينما يختلف الموضوع عن الذات ، تحدث ظاهرة مزدوجة : نشاط يتصل بالمعرفة ، ونشاط للإنارة يصاحب الأول ويصدر عن الشعور . إذن هناك ميدانان يتواجدان ويختلفان فى الحين نفسه. وفى

هذه الحالة، يكون موضوع المعرفة مُمَوْضعاً : فى موضع — هنا — الآن — أمام . . .

فإلى جانب المدرك يوجد الشيء المدرَك ، ولكن ، إن اختلفت بعض بنياتهما ، فإنهما يتصلان عن طريق الأدوار التى يقوم بها كل واحد منهما ، فى عملية الإدراك المشتركة . نقول إنها عملية مشتركة لأنه لا يمكن حصول أى إدراك إذا انغمس المدرِك أو المدرَك فى سكون تام . فالذات المدرِكة لاتتحرك إلا إذا ألفت انتباهها الموضوعُ المدرَك، أى إذا هيّج الشعور ودعاه إلى المعرفة . هناك ألفُ شيء وشيء يقع فى الحقل البصرى . لكن لا يصير موضوعاً لإدراكى إلا القليل منها ، لأن جميعها لا تشارك بالتساوى ، وفى الوقت نفسه ، فى الفعالية التى تجعلنى أدرك ، أى أميز هذا من ذاك : فالصورة التى تنطبع فى شبكية العين تصدر عن مركز أوحد، حيث الأشياء يغطى بعضها البعض فى تزاحمها مما يضيق نطاق ما يقع عليه نظرنا فى العالم . فنحن، هكذا ، محدودون من الناحية الفيزيولوجية .

لكن حتى فى داخل هذه الحدود ، نلاحظ أن الأشياء المرئية لا تُرى إلا طبقاً لقانون الاختيار والتدرج . لنفرض أنى أجد محبرة بين الأوانى ، فوق مائدة الأكل ، فوجودها فى هذا المكان ، يلفت نظرى ، ويثير انتباهى . كذلك الفراغ الذى خلّفه تمثال اعتدت أن أراه فى ساحة المدينة . هكذا يمكن لتغيير ، ولو خفيف ، أو لفراغ ، أن يكون قوى التعبير والبلاغة ، مما يثير حدة انتباهنا . من هنا يتبين أن الإدراك ليس مجرد نظر يُلقى على الموضوع ، بصفته موجوداً — فى — ذاته ، ولكن الإدراك هو الاتصال الفعّال بين الشعور المدرِك والعالم الحى الذى يوجد فيه الشيء المدرَك .

فقطعة من القماش ، زيادة على نسيجها ، الذى يُدخلها فى النوع الخاص من الأشياء المسمى « بالقماش » ، لها قوة ذاتية تلفت الأنظار ، وتجعلها موضوع انتباه . فما كان هذا القماش ليرى لولا تلك الفعالية السرية الغامضة التى ، بواسطتها، تجذب النفوس أو تنفرها . وعليه ، فإنى لا أرى القماش إلا لأنه « يعمل » على أن يُرى . إنه حينما يرشح نفسه لانتباهنا ، يجعل من نفسه عالماً كله معانى وذكريات . إنه موجود ، وموجود كشيء « يصلح لـ — كذا » ، و « يساوى — كذا » . . . فكل إدراك (حسى أو كلى) يحتوى على مجموعة من الأحكام ، والمقارنات . أفلا يكفى

النظر إلى قطعة القماش لإثارة سلاسل من تداعى المعانى ؟ إنه يذكرنا بكثير من الأشياء ، لولاه ما خطرت ببالنا .

فلون القماش، وسماكته ، و . . . تذكرنا بالصيف أو بالشتاء ، بالشاطئ أو الجبال . . . فبهذه المجموعات من تداعى المعانى ، تستدعى قطعة القماش إلى معرفة يبدو فى نهاية الأمر ، أنها سلسلة من التعرفات (أى إعادة — معرفة) .

ومن جهة أخرى ، إن كل تذكر يصطحب بفكرة عن العمل . فكل صورة تنطبع فى شبكية العين ، تفتح المجال لصور ومعانٍ كثيرة . فدينامية كل إدراك ترتبط ارتباطاً وثيقاً بدرجة فعالية الصورة . ثم إن الصورة ، من جهتها ، تستمد قواها من منابع الشيء المدرك ، لأنها ليست ، فى الحقيقة ، إلا مرحلة فى عملية متصلة تربطنا ربطاً لا انفصام له بالأشياء . إنى حين أدرك ، أعى الأعمال التى يمكن ماديا وقوعها بمشاركة جسمى والعالم . ولنزد أن لهذا الوعى جانبين : فهو فعالية ذاتية ، وفعالية أخرى تدعو إلى الموضوع ألا يبقى جرماً جامداً ، بل أن يقوم بحظ من النشاط . فلنقترب من شيء : إن نظرتنا إليه تتغير بقدر ما نقترب منه (إن أبعاده تكبر فى حقلنا البصرى فتتغير هيئته العامة بالنسبة إلينا . فهو يتكيف بما حوله ، ويكيِّف ما حوله) . إننا ننسجم مع الأشياء ، بقدر ما تنسجم معنا . وحتى فى الحالة التى يصعب فيها الاقتراب من الشيء ، فإنه على الأقل يتصور إمكانية الاقتراب منه ، لأن الصورة الحالية ليست إلا جزئية وموقتة .

* * *

تكلمنا عن العالم الخاص بموضوع مدرَك ، عالم « شيئية » الموضوعات ، وما تكنه من إمكانيات لاستغلالها (ustensilités) والقيم التى يعتمد عليها ، والنشاط الذى يصاحب الإدراك .

هناك عالم آخر يتصل بالأول فى معية زمنية : هو عالم الصور التى تدور حول المدرَك ، فتؤكد وجوده ، لا ككائن فحسب ، ولكن كنبع لممكنات يقبلها التصور ومظاهر يقبلها التخيل . إن حياة امرئ كاملة تنفد قبل أن يكتشف كل الإمكانيات التى تكوّن عوالم شيء مدرَك .

بلا شك ، إن فكرتنا هذه بدعة بالنسبة للنظرية المتفق عليها ، عادة ، فيما يخص

الموضوع . لقد بيّنا ، فيما تقدم ، أن الموضوع ليس بالجسم الجامد . فإذا اعتبرنا الاستدعاءات التى يوجهها كل موضوع مرشح للإدراك إلى المدركين ، فهمنا بوضوح ، القوى الدينامية التى ينطوى عليها هذا الموضوع . أليس الموضوع بداية لعمليات استذكار وتخيل وتقويم ، أو استعمال ، ينتج عنها الشروع فى حركات بالجسم أو بالتصوّر ؟

حقا ، إن الموضوع لا يخلق الذات ، ولكن الذات ، من جهتها ، لا تخلق الموضوع : إنهما يتعاونان بالتساوى ، كلاهما يفرض ، ضمنيا ، وجود الآخر ، بل إن وجود أحدهما شرط حتمى لوجود الآخر . فبطواعية الموضوع للذات ، يثبت الموضوع الذات — لذاتها . يصيرها شاعرة ، لا بالعوالم الموضوعية المدركة والعوالم التى يمكن إدراكها فحسب ، بل يجعلها واعية ، كذلك ، لعالمها الذاتى . إنه يساهم بحظ وافر فى تشخصن الكائن البشرى ، بقدر ما يضفى هذا الأخير صبغة إنسانية على كل الأشياء التى تدخل فى أفقه .

سير العالم ليس رهن إشارتنا ، إنه يلزم علينا أن نقرأ الحساب للقوى المحركة للعالم بما فيها من قوى خاصة بالذوات الشاعرة ، وقوى خاصة بالظاهرات والموضوعات . أليس التشخصن الذى يغذى حياة الـ « نحن » و الـ « أنا » فى الـ « نحن » . . . هو ، قبل كل شىء ، وبالأخص ، توافق متصل مع سير العالم ؟

على هذا ، فإن عالم الموضوعات يلحّ فى أن يعترف له بثبوت وجوده فى الواقع ، بقدر ما يعترف بوجود الشعور عند الكائن البشرى : فلابد ، إذن ، من اعتبار وجود العالم وجوداً مستقلاً عن الفكر الخاص ، وعن الفكر العام : **إن الكائنات توجد مستقلة عن الفكر البشرى** . نعم ، العقل يدرك معانى الأشياء ، ولكن **الأشياء توجد بذاتها** ، فبالنسبة لـ « شىء » غير موجود ، يستحيل وجود معنى . إن الذات العارفة ، وموضوع المعرفة ، يرتبطان ، ارتباطاً وثيقاً ، حتميا . فنظريتنا هذه ، تبعدنا كل البعد ، عن النظرية التى تعتقد بوجود عالم لا يتركب إلا من التصورات (الحالية منها أو الممكنة ، والمادية أو الشكلية) .

فقولنا إن الصور الخارجية لا توجد (بصفتها صوراً) مستقلة عن علاقتها بالذات ، ليس معناه أن الذات تخلقها . إنها تنشأ (كما رأينا) بفضل الفعالية

المشتركة بين الذات والموضوع .

* * *

يدعى المذهب المثالى أن الفكر مستقل عن الأشياء ، لكن لنا ملحوظة على هذا : بما أن الواقع بمجموعه ، لا يخرج عن محيط الفكر (كما يزعم المثاليون) كيف يمكننا أن ننتقل من الا « أنا — فكر » (أو الوعى) إلى الا « نحن » ؟ هل يقصدون بالفكر ، فكر الفيلسوف عند قيامه بنشاط عقلى ، أم مجموع الذوات المفكرة الخاصة ؟ أيجب أن نضحى بما بين الذوات الشاعرة من تواصل ، أم أن نجعل هذا التواصل يتعلق بفكر شامل(Esprit universel) ؟

هكذا ، لا نرى كيف يمكن اتقاء الفخ الذى ينصبه لنا اللاتواصل . إنه لو لم يكن فى العالم إلا ذاتان اثنتان تفكران ، لأحدث تواجدهما مشكلاً ذا وجهين :

١ — إما أن العالم لهما معاً ، فى الوقت نفسه ، وبمقتضى هذا يجب أن يحتوى على عناصر مشتركة ، فى فكرهما و ل فكرهما ، وهذا مما يستلزم أن الفكرين يتواصلان حتميا (على أساس انتسابهما ، معاً ، للعالم الواحد) وأن طرق التواصل خارجة عن كليهما .

٢ — وإما أن يكون لكل واحدة من هاتين الذاتين المفكرتين عالم خاص ، لا شريك لها فيه ، وفى هذه الحالة ، سنقع فى مشكلة تعدد العوالم ، وبالتالى فى تعدد الذوات اللامتواصلة .

إن العالم الخارجى لا يصدر عن عقول خاصة ، ولا عن عقل أكبر ، واع ، شامل ، كما لا يصدر عن نظام من المعانى والأفكار مستقل عن الذوات الشاعرة . إن العالم موجود . وهو موجود ككائن لا يفتر ، أبداً ، عن تقديم أجزاء منه للإدراكات المتآنية أو المتلاصقة ، المنتبهة أو الخاطفة . إنه يعرض ، أبداً مشاهد تتغير دون انقطاع بواسطتها[1] ، وابتداء منها ، يشيد المدرِك صوراً عديدة . أليس هذا مخالفاً لما يوصف به المدرَك من جمود وسلبية ؟ لابد إذن أن نؤكد بأن كل موضوع مدرَك مشارك ، فعال ومؤسس لعمليات الشعور — كمعرفة . إن لكل موضوع فـعّالية لكنه

---

(١) إن معنى عبارة : « بواسطة» معنى فعالى ، أى أن الموضوع والذات يشتركان فى النشاط ، دون امتياز لأحدهما عن الآخر .

لا يشعر بها دائماً . وفى الحالة التى يعى فيها الموضوع فاعليته (وبالتالى يعى نفسه كجزء من الشعور – كمعرفة) نجدنا أمام وعى تمَوْضَعتْ ذاته . إن كل موضوع مُدرَك (وحتى فى الحالة التى لاتكون فيها الذات مُمَوْضَعَة) يقوم بفعالية للوساطة ، داخل الشعور – بالذات ، ليتعرف على الغير ويعرفه الغير ، وبفعالية مباشرة ، داخل الشعور – كمعرفة . فقولنا « موضوع للشعور – كمعرفة » معناه أن الموضوع ليس بـ « أنا » ، ولا يمكنه أن يصير « أنا » ، بل إنه يتمحوَر حول مصالح لـ « أنا » أو لـ « نحن » ، وأنه يوجد داخل أفق إنسانى (من المعقولات إلى الكائنات التى تملأ حقل الإدراك : مثل الكائنات الآلية ، أى الصالحة للانتفاع ، وكذلك الكائنات – كمشاهد) .

٧ ـ تحول الكائن إلى الشخص

الكينونة و إمكانيات تحول الكائن

إن الكائن البشرى يتجلى ، بمجرد ما يكشف عن العلاقة التى تربطه بالبيئة المحيطة به ، حيث يتكيّف ويتشخصن . بيد أنه لا يظهر أبداً ، كما هو ، فى الواقع ، وهذا الظهور يكون مخالفاً للواقع ، بالنسبة للكائن ذاته (لأن الشعور ــ بالذات يبرز فى مرحلة ثانوية ، أى بعد أن يصبح الكائن قد تعدى كينونته المحض ، فأضاف إليها مكتسبات) وبالنسبة للآخرين ، لأنهم يرونه كما يدركونه ، وطبقاً للعادات والأعراف التى يحيون فيها . فالفَعْلة التى ينبثق بها الكائن ، ويتفتح بها على الحياة ، هى نفسها التى تحوله إلى الشخص . إن جميع التحليلات السابقة لم ترم ، إلى شىء آخر ، غير تتبع مراحل حركة التشخصن ، وإبراز تخطيطات الانتقال من الكائن إلى الشخص .

يقول سارتر ، فى تعريف مشهور للوجودية ، بأن الوجود يسبق الماهية ، مع إلحاح منه فى أن ينحصر هذا التعريف فى الإنسان ، وفى الإنسان وحده . ومعنى هذا ، أن الإنسان موجود ، **قبل** كل شىء ، **ثم** إنه يصير **كذا** أو **كذا** . . . « إن ماهية الكائن البشرى ، متوقفة على حريته » . (كتاب الكائن والعدم ، ص ٦١) ، فهناك إذن نوع من التحول : الإنسان حر ، فيجب عليه أن يخلق ماهيته .

لنا على هذا ملحوظتان :

أولاً : يستعمل سارتر فى التعريف السابق ، كلمتين ، هما « **قبل** » و « **ثم** » وهاتان اللفظتان تستلزمان التوالى فى الزمن ، وترتيباً ، ورابطة بين شيئين متباينَيْن، يجب أن تكون حتميا ، الماهيةُ أحدَهما . وعليه ، كلما وجد كائن ، كان لازماً وجود حد أدنى من ماهيته فى آن واحد مع وجوده ، لأن هذا الكائن يوجد بالنسبة إلى ماهيته . فالماهية (هذا وذاك و . . .) من صميم التيار الحيوى فى البذرة الأولى .

ويمكننا كذلك ، أن نطالب سارتر بتمييز دقيق بين الماهية الشاملة التى تجعل

منى كائناً بشريا ، (الماهية النوعية التى لا تتعلق باختيارى ، مطلقاً) والماهية الفردية التى تجعل منى شخصية ما ، وتعطينى مزاجاً ما .

ثانياً : ملحوظتنا الثانية تتكامل مع سابقتها . يقول سارتر إن الإنسان « موجود ، قبل كل شىء . . . » لكن بما أنه « موجود » ، لا بد له من أن يكون شيئاً ، نعنى لابد أن يكون كذا أوكذا . نرى أنه من الأليق أن نبدل عبارة سارتر بقولنا : إن الإنسان «**قبل كل** شىء » كذا أو كذا ، ولا يمكنه أن يكون خارجاً عن كذا أو كذا . ونتساءل إذن : ما معنى « وجود » غير محدد ؟

أيكون لـ « اختيار » ماهية ما معنى من المعانى ، لو كان الكائن الموجود غير محدد ، ينحصر فى « **قبل** » أى فى شىء سابق على الوجود ، كما يقول سارتر ؟

أيجوز أن نقول بأن للكائن البشرى وجوداً وماهيات توجد أولاً ، فى آن واحد ، ومستقلة بعضها عن بعض ثم لا تتصل ولا تمتزج إلا فيما بعد ؟

يظهر أننا بالملحوظتين السابقتين ، نزيح اللثام عن الفروض المسلمة الأولى التى بنى عليهاسارتر مذهبه . فقولة سارتر : الإنسان يوجد أولاً ثم يصير ، بعدذلك ، هذا أو ذاك ، لا تقبل إلا إذا سلمنا ، سلفاً بوجود الزمن . (زمن يمكن أن يتجلى فى العالم ، قبل أن يصير الإنسان هذا أو ذاك) ، وهذا الزمن الذى نفرض وجوده مسبقاً ، هو الذى يخولنا التمييز بين « **قبل** » و « **بعد** » . لكن ، يجدر بنا هنا أن نستنتج بأن مفهوم الزمن (كما نستخلصه من فروض فلسفة سارتر) يصادم المدلول الذى يعطى للماهية : فالزمن يظهر تماماً فى الآن نفسه لذى ينتقل فيها الكائن من « وجود — بلا — ماهية » إلى وجود صار **كذا** أو **كذا** . وعليه ، فالماهيات تتحقق فى الزمن الحاضر (s'actualise) . فـ « الحضور لـ . . . » هو أساس الزمن الحاضر ، وليس إلا « الشىء — لذاته » ، بصفته يعرّف بعملية تعديم الموجود .

ولنَعُد ، بهذه المناسبة ، إلى مثال القطعة من القماش : بما أن تدخل الخياط عرضى (يمكن وقوعه أو عدم وقوعه) ولا يأتى إلا بعد النسج ، فإن القماش ملىء بهذا وذاك . . . من الإمكانيات . فيجوز لنا ، إذن ، أن نقول عن قطعة القماش ، بأن وجودها يسبق ماهيتها (وهذه النظرية تجعلنا على نقيض من نظرية سارتر) . . على أنه لو ألزمنا بالبحث عن ماهية القماش ، لوجدنا أنفسنا فى حيرة ، ولوجب

أن نتحدث عن ماهيتين ، على الأقل . أولاهما تكون سابقة على التكوين ، التكوين الحالى للقماش (أو « قماشيته ») مع أنه ما « زال » مجرد مرشح إلى عدد كبير من إمكانيات أخرى غير « قماشيته » الحالية . أما الماهية الثانية ، فهى التى تجعل من قطعة القماش (بصفتها قطعة قماش) مصدراً لعدد كبير من الملابس التى يمكن أن يكُونها ، أو لا يكونها . حقا ، إن التفكير فى ماهية القماش ، يرجع بنا إلى التفكير فى ماهية الصوف أو القطن ، وماهية الصوف ترجع بنا إلى ماهيات أخرى متعددة ، ونبقى نسير ، هكذا ، إلى اللانهاية . إنها ماهيات — صارت — موجودات . فلا مندوحة ، لنا إذن من أن نقول بأنه ليس هناك إلا سلاسل لا تنتهى ، من « ماهية — وجود » .

إن مفهوم التشخصن يقى الباحث ، فى « الكائن البشرى » من السقوط فى مشكل الثنائية : « وجود — ماهية » . فبمجرد ما يبرز الكائن فى هذا العالم ، يشرع فوراً فى التشخصن ، إلى حد أنه لا يجوز لنا أن نقول عنه بأن له وجوداً منعزلاً عن ماهية . فليس له وجود محض « قبل » أن يصير من « بعد » ، هذا أو ذاك . فالـ « قبل » والـ « بعد » لا يوجدان بصفة مطلقة فى زمن مطلق ، بل وجودهما مقيد بوجود كائن بشرى ، قد جعل من نفسه كذا أو كذا ، وإلا لما أمكننا أن نتكلم عنهما . إن مجموع مراحل عملية التشخصن ، يقع وينتظم فى الزمن ، بينما ظهور الزمن ليس إلا نتيجة للحركة المشخصنة . نعم ، هناك الكائن ، لكنه لا « يكون شيئاً » خارج هذه الحركة : إنه آونة الشروع فى التشخصن .

* * *

المشكلة التى توضع الآن ، هى أن نعرف هل الانتقال الأوّلى ، الذى تبدأ به السلسلة اللانهائية من الانقلابات المتتابعة ، يكوّن تغييراً فى طبيعة الكائن نفسها ، إلى حد أن الشخص يكون من طبيعة أخرى جديدة مغايرة لطبيعة الكائن ! أو إنما الفرق ، بين الكائن والشخص ، مجرد فرق فى الدرجة (باعتبار الكائن معطى أولى خام ، تتوقف عليه ، حتميا ، إمكانية التشخصن) .

فلنفرض أن هناك فرقاً فى الطبيعة ، بين الكائن والشخص . فما هو الأساس الكائنلوجى للشخص ، إذن ؟ وإذا كان الانقلاب يغير طبيعة الكائن ، فكيف

يمكن تفسير بعض مظاهر سلوكنا ، التى لا زالت ألغازاً عند علماء الاجتماع وأصحاب السيكولوجيا ــ الاجتماعية ؟ لو حصل تغير فى الطبيعة ، لما ترك هذا الانقلاب الكلى آثاراً ، بيد أن التجربة التى نحياها كل يوم ، ومشاهدتنا للآخرين ، تظهر بوضوح. إن الشخص يحتوى على جذور عميقة فى الكائن . ولسنا نقصد هنا ثنائية : فرد ــ شخص ، بل نؤكد أن الشخص ينقل معه بقايا من الكائن كعناصر مؤسسة لقاعدته . وإلى هذا الوضع ترجع بعض الدوافع وضروب السلوك ، التى لا توجد لها تأويلات اجتماعية . إن المحاكاة من الوسائل الأولى التى يعبر بها الطفل عن شخصيته (بعد مرور اثنى عشر شهراً على ازدياده) . لكن الطفل لا يقلد إلا إذا أثار انتباهه الشخصُ الذى يقوم بالإشارة أو الحركة . فتجاذب الأفراد (بين طفل وطفل ، أو بين طفل وكهل) هو الأساس الحتمى لكل جماعة .

ليس الكائن بشخص ، وليس الكائن بإنسان إلا لأنه يرمى إلى تحقيق الشخص الذى يتظاهر به فى المجتمع . « إن أول حركة تُبرز الكائن البشرى فى طفولته الأولى حركة نحو الآخرين . فالطفل بين الشهر السادس والثانى عشر من عمره ، عند خروجه من الحياة النباتية ، يكتشف نفسه فى الغير ، ويتعرف على نفسه فى مواقف توجهها نظرات الآخرين . أما الموجة الأولى للأنانية المنعكسة ، فلا تبدأ إلا مؤخراً ، فى حوالى السنة الثالثة »[١] .

يتحدث السيكولوجيون عن «قانون السابقة»[٢] مؤكدين أن الطفل يقوم بأفعال قبل أن يحصل له شعور بالقوانين ، (فقانون العلية ومعنى الصدفة ، مثلاً ، يبقيان أجنبيين عن ذهنية الطفل ، إلى حوالى السنة الرابعة أو الخامسة من عمره) .

* * *

لقد قلنا بأن الكائن ، ليس هو الشخص .

إن هذا النفى واضح . فنحن لا ننكر وجود الكائن ، وإنما نؤكد أنه يتحمل انقلابات . فإذا كان شيئان لا ينطبقان تماماً ، فهذا لا يعنى أنهما ، حتمياً ، من طبيعتين مختلفتين : الكائن **ليس** شخصاً ، ولكنه **يصير** شخصاً . فهو القاعدة التى

---

(١) Mounier, le personnalisme, p. 38.

(٢) La loi de décalage.

يتأسس عليها الشخص ، وهو سند المعانى المجتمعية ، وعنه يصدر نشاط المشاركة فى الحياة المعشرية وصيرورة التاريخ .

فالكائن لا يكون ، أبداً ، كائناً بشرياً إلا إذا حبل بالشخص ، نعنى أن الكائن الذى ينحصر فى « الظهور » دون انفعال لتأثيرات المجتمع ، كائن خام ، لا إنسانى .

فالفرق بين الكائن الخام والكائن المشخص ، ليس فرقاً فى الدرجة ، ولا فى الطبيعة ، فهما ليسا بالشىء الواحد ، ولكنهما لا يتعارضان . فعلاقتهما تماثل العلاقة التى تربط ، فى هندسة إقليدس ، بين القضايا ، والبديهيات ، والمسلمات ، والتعريفات : فالقضايا ، مثلاً ، تختلف عن المسلمات ، ولكنها تفرض وجودها . وكل قضية تتعدّى مجموع المسلمات ، دون أن نستطيع الاستغناء عنها ، أبداً . فإمكانية وجود قضية ما ، بصفتها قضية هندسية ، يتوقف على وجود الأسس الهندسية ، من تعريفات ومسلمات وبديهيات . . .

والكائن ، كذلك ، ليس بالشخص : إنه الشرط الحتمى لكل تشخصن ، فالشخص ، وإن لم يكن هو الكائن ، تتعذر إمكانية وجوده بدون كائن . فهناك ، إذن ، بينهما استقلال — فى — ترابط ، دون تطابق ، ودون تعارض . فالتعارض ينفى التداخل ، والتطابق ينفى الاختلاف . أما الكائن والشخص ، وإن اختلفا ، فإنهما يتداخلان . فقولنا إن الفرق بين الكائن والشخص فرق فى الدرجة يستلزم أن نسلم بوجود طبيعة مشتركة بينهما . وفى هذه الحالة ، يكون الكائن ، مثلاً ، الثلث أو الثلاثة الأرباع من الشخص . . . وهذا محال . وبمقتضى الفرض السابق ، أيضاً ، يفقد الشخص تركيباته الكثيرة ، ولا يحتفظ إلا بقوة تختلف حدتها ، وهذا مخالف للواقع .

٨ ــ الإنسان : وحدة الكائن والشخص

إن بعض الفلاسفة يعطون الأسبقية للكائن (مثل هيدجر) أما آخرون ، فيهتمون ، قبل كل شيء بالشخص (من هؤلاء رونوفيي من جهة ، ومونيي ، ولاكروا من جهة أخرى) . سنعمل هنا على دراسة الإنسان ، من حيث هو تأليف من الكائن والشخص ، وعلى البحث في مستويات الانسجام الذي يحصل داخل هذا التأليف . وهكذا ، سنضع الخطط الرئيسية لفلسفة الواقع الإنساني .

لقد حاولنا ، في الصفحات المتقدمة ، أن نبرز الدور الرئيسي الذي يقوم به الكائن ، فاستخلصنا أن الكائن هو الأساس الحتمي للشخص . إنه ما يصير شخصاً ، وما يحوّل الشخص من الاندفاع في الصيرورة . فظهور الكائن هو نقطة البداية لتكوين الشخصية الأولى . وبتقدم السن تتحول هذه الشخصية إلى شخصيات أخرى ، من مجموعها يتكوّن الشخص . والشخص ، بدوره يصبو إلى الإنسان ، وقد يحقق أحياناً هذا النزوع .

إن النشاط الذي يقوم به المرء في الإبداع الفني ، لأبرز مظهراً لانضمام الكائن والشخص ، في تأليف عميق ينزع إلى تجاوز وضعه الحالي ، بُغية تحقيق الإنسان . ذلك أن مجموع الا « أنا » يعمل في الخلق الفني : إن الذات تتركب من فعاليات بيولوجية وأخرى شعورية ، تحملها في كينونتها ، وكل هذه الفعاليات تتفتح وتنمو ، داخل وسط مجتمعي ، إزاء مواقف حيث تظهر الذات ، باعتبارها هذه الشخصية أو تلك . لهذا ، يجند الأنا كل فعالياته في استقلالها ـــ المترابط ويتحقق ، بكامله ، في الفعل الخالق . فالأثر الفني نموذج الروابط بين مختلف الفعاليات التي تصدر عن الذات ، وبين المظهر المحسوس لنتيجة تداخل الكائن ـــ و ـــ الشخص . يعبر الفن ، في أحوال خاصة ، من فترة تاريخية ، عن الأوضاع العامة للإنسانية . فأساس الشخص ، ليس إلا الكائن ، أي المعطى الأول الذي لا يتغير ، أبداً بالنسبة للنوع البشري . إذا كانت العناصر التي تدخل في التركيب الإنساني ، هي هي ، في كل الكائنات البشرية ، وجب أن يكون الشخص هو مصدر الفروق

التى تميز بين الأفراد : فأوضاع نمو تلك العناصر الإنسانية ، وكثرتها ، ونسبية امتزاج بعضها ببعض ، تختلف من كائن لآخر تبعاً لمؤثرات الوسط الخارجى لكل فرد : هنا نجد تفسيراً للاختلافات العديدة ، بين أنواع السلوك والكفاءات الفنية . فيما أن النماذج والقيم تختلف من بيئة لأخرى ، يتغير كذلك مفهوم الفن ، وتقنياته ، بكيفية موازية.

فى العالم الإسلامى ، مثلاً ، حيث أن هناك أوامر تحرم النحت والتصوير الفنى للكائن البشرى ، نجد أن هذه التعابير الفنية لا تلعب أى دور فى المجتمع ، إلى حد أن تقاليد الفرس والبيزنطيين ، فى هذا الميدان ، قد غمرها النسيان[1] . ولكنه ، حسب القانون المعروف عند أصحاب السيكولوجيا ، بقانون التعويض ، برز ونما فى الإسلام ، فن جديد : عرف الشرق الإسلامى ، خصوصاً فى فارس ، ضروباً جديدة من الفن كالنميقة la miniature[2] كما تكوّن ، بالمغرب والأندلس ، نوع آخر فى الميدان المعمارى وفى الصناعات (النقش بالخط الكوفى « والتخريم » على الجبس ، ونقش الخشب والرخام ، وتذهيب الجلد ، وصناعة الزليج والأوانى) . إن هذه المظاهر الفنية ، أثرت على الذهنية الإسلامية ، فجعلت المثقفين المسلمين يميلون إلى الفنون التى تعتمد على التخطيط الهندسى ، وإلى الاعتناء بالأشكال والوصف ، أكثر من الاعتناء بالتحليل النفسانى وفنون الخيال .

فى الفن انعكاس للشخص ـ الكل ، فى تشعبات تكوينه . وبما أن الشخص يخضع لتناقضات باطنية تترابط ، وتتطور وتتوالد ، وتتعقد ، فإنه ينبثق من كل حالة من حالاته ، أثر فنى يجانسه .

* * *

إن الأنا يتمركز فى الكائن ، ولذا كثيراً ما يفاجىء الكائنُ الشخصَ بنواحى من السلوك ووجوه من الاختراع لم يكن يتوقعها الشخص ، ولم يسبق له بها أية معرفة . فالفن يظهر كإبداع ، أو ينبثق كقوة ثورية .

---

(١) إن هذه النظرية المعادية للنحت والتصوير الفنى ، بلغت حد الإفراط فى القرن السابع الهجرى (١٣ م .) عقب حملة شعواء ، قام بها النووى ، وبعض أتباعه ، ولم تخف وطأتها حتى أوائل القرن الرابع عشر (القرن العشرون م .) .

(٢) قد أطلق عليها بشر فارس اسم «منمنمة» وهى وإن كانت لفظة موفقة إلا أنها تصعب على النطق . لهذا فضلنا « نميقة » .

إن الفن (بصفته تعبيراً عن عصر من العصور ، وعن جميع القوى المتضاربة التى يستمد منها المجتمع حيويته) يساهم فى تكوين هذا العصر ، والفنان يصارع الحتميات دائماً . فآثاره تعبير عن قساوة هذا العراك من أجل الحياة ، لكنها تعبر كذلك عن آمالنا ، وحماسنا ، وتعشقنا للحياة . فالفعاليات الفنية ، إذن ، رابطة أساسية بين الكائنات الإنسانية ، هذا بالإضافة إلى أنها جواب فعال للاستدعاء الذى توجهه الموضوعات لشعورنا ، واتصال متين ، بين عالم الفكر وعالم المحسوسات . إنها تعبير للوسط وللزمن والقالب الضخم الذى تفرغ فيه مجموع معارف عصر ما ، وعنه تنعكس درجة ثقافة هذا العصر . من هنا كان الفن أعمالاً جماعية ، فهو يضع طابعه على كل الفعاليات الفكرية وكل أنواع نشاط الحياة بصفة عامة[1] . فالاستيتيك ، حسب العرض الذى تقدم ، تصير طريقة تربوية مهمة للمواقف التى نتخذها فى مواجهتنا للحياة ، وسلاحاً للكفاح ، ووسيلة لاجتياز الكائن نحو الشخص ، وتعالياً من الشخص إلى الإنسان . الاستيتيك لا تنحصر فى قضايا الذوق الشخصى ، بل هى أكثر اتساعاً من ذلك : إنها قضية ثقافية لبيئة ما ، فى عصر ما ، تشترك فيها المعرفة (العملية والنظرية) مع الضروب الخاصة لتفهم الأشياء ، وللإحساس ، والتأثر . كان القصصى الفرنسى بلزاك يطلب من الفنان الرسام أن يصوّر له فى اللوحة الزيتية ، أشخاصاً بآلامهم وأحزانهم وهمومهم ، بحيث يضطر المشاهد لهذا الأثر الفنى أن يتأمل فى حياتهم . أليس لغز الفن فى القوة السرية التى تخول الفنان من أن يعطى للمادة الجامدة ، حياة ونبلاً ويجعل منها شاهداً أميناً ، يقارع الزمن ، معبراً عن جبروت إرادة الكائن البشرى وعقله ، وإحساسه ؟

إن التغيرات التى تعترى الفن ترجع إلى كونه يسير مع الصيرورة التاريخية ، فى تشخصنها ، يتطور مع التاريخ على الشكل الذى يتبعه الشخص فى نزوعه إلى تحقيق الإنسان . فالفن يماشى سير حياة البيئات التى يتكون فيها وتطور المادة التى بها يتجسم . من هنا كان أعظم انتصار يحرزه الكائن البشرى على الأقنعة التى تتركب منها شخصيته ، وعلى المادة التى تخلد بها آثاره ، وعلى الحتميات التى يتحرر من قيودها .

إن الأنا نتيجة لأوضاع تاريخية وللشعور الشخصى العام ، من ذلك تتركب

---

(١) انظر كتابنا ، أحرية أم تحرر ؟ ، الفصل المتعلق بالجمالوجيا (الأستتيك) .

الشخصيات الخاصة . كما أنه ، من جهة أخرى ، نتيجة التركيب الفردى المعقد للكائن ، فذات الفنان تندمج برمتها ، كذات كل فى الإنتاج الفنى ، وتتعالى بتحقيقها للشخص فى ميدان طاقته الخلاقة . فالإبداع الفنى يعكس عظمة طموح الشخص ، وفضائله وضعفه وعجزه ، وتضارباته ومشاقاته ، كما يعبر عن تناقضات وصراع المصير الإنسانى ، بصفة عامة ، وعن الأحوال الخاصة لبيئة الفنان وزمنه . فالخلق الفنى سلوك يكون تارة بخضوع ، وأخرى بحماس ، أو سخرية ، أو انفعال وثورة . وأمام هذه الأنواع المختلفة للسلوك ، يجسم الفن مواقف عصر ما ، وسلوكاً لأنا ، أو لجماعة . ومن خلال هذا السلوك تبرز صورة عن طائفة أو طبقة من المجتمع .

كثيراً ما يتجاهل العقل الانفعالات الحقيقية لأشخاص عصر ما ، أو على الأقل ، يحاول إخفاءها ، بتأويلات انحيازية أو ناقصة للنصوص المكتوبة . وعلى العكس من ذلك ، فالإبداع الفنى يدعو إلى مشاركة وجدانية مباشرة (تقع أحياناً فى الشعور الغامض) فيوحى بأنواع من السلوك ويحييها من جديد رغم تعقيدها . هذا امتياز خاص بالفن . فمثلاً : لو تساءلنا عن التمثال الشهير ، المسمى « العبد » الذى نحته ميكيل — انجلو ، أو عن الآخر المسمى بـ « الليلة » لكان جوابنا : رجل فى الأغلال ، وامرأة نائمة . لكن هذا الجواب لا يفى بالحقيقة ، بل يقف عند مظهر سطحى : هناك المعنى الذى يرمز إليه الخالق الفنى بغية إثارة تجاوب بين الذوات والموضوعات . ألا نفهم ، مثلاً ، من العبد المكبل أنه رمز إيطاليا المعذبة ، تحت نير الاستبداد ، بل رمز الإنسانية جمعاء ، فى عصر ميكل انجلو ؟ نجد نفس الواقعية ، فى التعبير ، عند الفنان غويا . ففى آثاره الفنية ، نشعر بالأمة الإسبانية تزأر غضباً ، وتتأجج ثائرة . ومن وراء إسبانيا نحس بغضب وثورة مجموع الإنسانية .

إن « جمهورية » أفلاطون ، أو « آراء أهل المدينة الفاضلة » للفارابى ، مثلاً ، تتعلقان بالعقل ، على الأخص ، نعنى أنهما إنتاج صدر عن الجانب الذى هو الشخص من الأنا ، لا عن الكائن . أما آثار الفنان ، كفان غوغ الهولاندى ، فهى تعبير ، فى آن واحد ، عن كينونة الفنان وشخصه : فإنتاج فان غوغ ، هو الرجل — فان غوغ .

أنستطيع أن نطبق هذا على إنتاج كـ « حديث المنهج » ، رغم أنه من عيون ما ألفته الإنسانية ، فنقول إن ديكارت هو « حديث المنهج » و « حديث المنهج » هو « ديكارت » ؟ إن هذا التأليف إن لم يكن **ديكارت — الكل** ، فديكارت لم يكتب **إلا ما أمكنه** أن يكتبه ، لا **كل ما أراد أن يكتب** . فالفرق كبير ، بين ما كان **يود أن يكتبه** ، وبين **ما كتبه بالفعل** (نجد معلومات حول هذا في مراسلاته ، وكذلك في القسم الأول من « حديث المنهج ») . وهذا ما يفسر الاحتياطات التي اتخذها ، في بعض مؤلفاته ، بعد أن شاهد محنة غاليلي ، ومما دعاه أيضاً إلى تأليف « أخلاقية مؤقتة » ، وإلى تجنب بعض المسائل التي تتصل بالدين . يفسر هذا السلوك ، عند ديكارت بمراعاته للرقابة المجتمعية ، وتغلب ناحية الشخص على ناحية الكينونة في الإنتاج الفكري ، أما مع الفن فغالباً ما تطغى اندفاعات الكينونة على تدخلات الشخص .

* * *

نلمس ، من خلال العرض السابق ، أن الخلق الفني يكوّن أبلغ نموذج حي للوحدة التأليفية « كائن — شخص » . بما أن مفهوم « إنسان » قد صار الآن واضحاً لدينا ، يسهل تعريفه ، ولو بكيفية تقريبية .

الإنسان هو الكائن الذي قد بلغ تشخصنه درجة من النمو تجعله ، حينما يقوم بنشاط ما ، يحقق نوايا ترمي إلى أبعد من الأشياء الفردية ، إنه يضع معادلة بين أفعاله ونواياه ، وملاءمة نتيجة النشاط مع النية ، تستلزم ، من الذات ، تفهماً للأوضاع وللوسائل التي يقتضيها الفعل الرامي إلى هدف معين . فالربط بين الأجزاء والمجموع ، عمل يصدر عن وعي رابط ، دينامي ، يبرز للعالم في نفس الحين الذي يظهر فيه الكائن ، ثم يتفتح وينمو مع الشخص في سيره نحو الإنسان .

كل نشاط (في مستوى الإنسان) يتجه نحو قصد يرمي إليه الوعي ، وبهذا يمتاز عن الأفعال الآلية والحيوية ، وكل نية ترمي إلى تحقيق قيمة (إيجابية أو سلبية) . لكن ، هناك دوافع وأسباب هي التي تحدد اختيار القيمة والغاية المقصودة . وليست الدوافع والأسباب ، دائماً ، خاضعة للتعقل أو قابلة للتفسير . إني ، حينما ألتزم بعمل في المستقبل ، لا أقتصر فقط على الناحية المتزمنة والمجتمعية من الأنا (التي

هى وحدها القادرة على الخروج من الآونة الحالية والتوقان إلى المستقبل : أى إنها تقدر على أن تتصوّر ما لم يكن بعد ، وأن تُدخل الممكنات فى حيز المفاهيم) ، بل اعتمد على المجموع المؤلف من شخصى وكينونتى ، أى أننى أقوم وأوفى بكل **التزام بأناى — الكل** .

إننى إرادة ، وامتحان لبواعث ما أريد ، وتقرير ، وذكرى ، وبيئة . . . إنى كل هذا ، من حيث أنا شخص وفى نفس الوقت ، إنى فعاليات بيولوجية ، وتنفيذ . . . من حيث أنا كائن . وزيادة على الشخص والكائن ، وابتداء من اتصالهما ، يمكننى أن أكون إنساناً ، أى قيمة يستطيع أن يحققها كل أولئك الذين يصلون إلى نزع « الأقنعة » ، نعنى شخصيات كل واحد منا . وعلى العكس من ذلك ، فالذين يختارون الحياة غير الصحيحة وخداع النفس (la mauvaise foi) يجهلون إلى الأبد هذه القيمة ، إنهم لن يجدوا ، مطلقاً ، من تيار الصدق وحرارته ، ما يكفيهم لاجتياز الشخصيات التى يلعبون دورها (فى المجتمع وللمجتمع) قصد الوصول إلى الإنسان الذى يجب أن يحققوه . وبين هاتين الدرجتين المتطرفتين (درجة المقنعين ، ودرجة الذين نزعوا الأقنعة) توجد درجات وسطى ثانوية .

* * *

فقولنا إن مصدر الالتزام هو الشخص ، معناه أن المواقف والمشاكل التى تتولد عن تاريخنا ، هى التى تملى كل التزام . فلا معنى للالتزام إلا إذا راعينا فيه ، أولاً ، الواقع المجتمعى الذى يجعل الشخص هو ما هو : إننا نتحدث عن الالتزام ، أما حقيقته ، فالتاريخ مصدرها . فبتشخصن كينونتنا نندمج فى التاريخ ، قبل أن نتحمله ، بل إن الفعل الذى تقوم به الكينونة ، للاندماج فى التاريخ ، ينقلها من الكائن — فى — حالة — الظهور إلى كائن يزداد ، شيئاً فشيئاً ، التزامه واندماجه فى حركة العالم . فالكائن فى التاريخ ، قد صار الكائن — مع — الآخرين : إنه **شخصية** . والشخص هو الكائن الذى له تاريخ . فى هذا المستوى ، تصير الـ « ملكية » (avoir) و «كينونة » (être) مرتبطتين . أما فى مستوى الإنسان ، فهناك تجاوز لهذه الرابطة : الإنسان «كينونة » و « ملكية » فى تأليف كيفى ، لا تكتمل أبداً حقيقته بكيفية مطلقة .

إن الميت هو الكائن الذى يصير هذا التأليفُ غيرَ ممكن ، بالنسبة إليه . أفكر الآن فى ميت كنت أعرفه . فالمسألة هى أن نفهم كيف يسوغ لى أن أفكر فى اللاموجود . ففكرة الموت تتكوّن وتتدخل فى حيز التفكير ، بصفتها تأليفاً يضم حالة وجود واقعى إلى إثبات غياب تام ، نهائى (غياب أصبح نعتاً لما لم يبق) . إن الموت يتجلى لى كواقع ، فى حين أن سنده قد فقد الحياة . فالموت هو القطب السابى للتشخصن . كلما فكرت فى الميت رجعت بى الذاكرة إليه ، أى وضعت بينى وبينه أداة وصل (« مع » أو « و ») ، أى دخلت معه فى علاقة . ولكنى موجود ، و« هو » لم يعد موجوداً. لقد كان (أو كما يقال : أصبح فى خبر كان) .

أما إذا كان من أفكر فيه حياً ، ولكنه متغيب فحسب ، فتفكيرى فيه يكون عملية من نوع آخر : إنها تفرض علىّ جهداً لأننى المكان ، أعنى أن أنكر الكثافة المادية التى تبعدنى عن هذا الكائن الغائب الذى أفكر فيه . وفى الحد الأقصى ، لهذه العملية ، يمكن أن تبلغ الكثافة ، التى تحجزنى عن المفكر فيه ، من الضخامة ما يجعلها ككثافة الموت : الميت هو الكائن الذى لم يعد فى أى إطار مكانى ليس « هنا » ولا « فى حيّز آخر » ، ليس « كائناً » فى أى مكان ، ومع ذلك ، ما أزال أتكلم عنه ، كما لو . . . وأتذكره ، وأتخيله ، وأتصوره .

وفى الواقع ، ماذا أتصور ؟ أتصور شخصية ، أى مجموعة من الروابط ، ولا أتصور كائناً ، أتصور ذاتاً ، كانت لى معها علاقات ، كانت تسكن معى ، فى المكان الفلانى ، أو سافرت بصحبتى . . . فأنا ، حينما أتذكر هذه الشخصية إنما أبعث من منطقة النسيان ، روابط جمعتنى وإياها فى مكان وزمن ، أى تواجدات مجتمعية . إن ما يبقى من الشخصية فيما بعد الحياة ، هى جوانب التدخلات المجتمعية (الآثار الفنية والصناعية ، والمنجزات المختلفة ، وما نترك بعدنا من ذكريات حية : ما أنجبنا من بنين ، وما نترك من حسرة فى قلوب ذوينا وأصدقائنا ، والفراغ الذى نخلفه داخل الجماعات التى كنا نشارك فيها . . .) فالصورة الفوتوغرافية للفقيد تعكس شخصيته . إن السقط ، بعد إجهاض مثلاً ، لا يترك أثراً ، لأنه ينعدم قبل أن يتصوّره المجتمع « ويشخصه » ، أى قبل أن يتبناه و يشخصنه ، إنه مليص ، وكفى : ليست له ورقة هوية ، ولا صورة فوتوغرافية ، وبالتالى لا يترك

سمات (ولو ضئيلة) لذاكرتنا ولتصوراتنا . ليس المليص كائناً بشرياً ، إنما هو نتيجة مؤلمة لعملية تحملتها امرأة : إنه « شيء ما» بقى فى مستوى الأشياء .

ولنضرب مثلاً آخر :

إنى حينما أفكر فى ممثل كيوسف وهبى ، لا أفكر فى اسم معين فقط ، ولكنى أتصور مواهب فنان (من خلال نظرتى إلى الفن المسرحى) وأتصوّر كذلك ، مختلف الظروف والمقومات المجتمعية التى بدونها يستحيل ليوسف وهبى أن يتصل بأفقى الخاص ، بوجه من الوجوه .

فلنفرض أن يوسف وهبى ليس بفنان مشهور ، هذا لا يمنعنى من أن أعرفه ، كما أعرف كثيراً من الناس ، ليسوا بفنانين ، ولكن ، هل يتأتى فى حالة هذا الفرض أن أفكر فى يوسف وهبى داخل مجموعة من المفاهيم والذكريات الفنية ؟ وهل يجوز لاسمه أن يستدعى ويثير هذا التفكير ؟

لقد ضربت المثال بيوسف وهبى ، لا لأنه شخص « من » الأشخاص، بل لأنه « ذاك » الشخص الذى يثير اسمه ، فى نفسى (كلما تذكرته) التجديد فى المسرح العربى المعاصر ، وأتصور من جديد رواية « أبناء الشوارع » و« راسبوتين » وبعض الأفلام . . . ومعنى هذا ، أننى حينما أفكر فى يوسف وهبى ، أفكر فى بعض الفترات من ماضىّ فى اتصاله بظروف جمعتنى بكيفية ما بيوسف وهبى — الفنان : قد أصبح وهبى وفنه جزءاً من أجزاء أفقى الثقافى. فتصوراتى الحالية تلحّ فى أن تتوافر هذه المجموعة من العوامل لكى تكون تصوراً ليوسف وهبى. إنى أتذكر من يوسف وهبى « شخصه » أى الناحية المجتمعية من هذا الرجل ، لا كينونته الخام .

* * *

لا يفهم الفكر البشرى الأشياء إلا ضمن علاقات بعضها ببعض، وحتّى فيما هو من أعماقنا ، كالتفكير والذكريات ، والعواطف . لابد من روابط : فالتفكير لا يكون إلا تفكيراً فى . . . والذكرى لا تكون إلا تذكراً ل . . . ، والتعاطف لا يفهم إلا بين اثنين ، على الأقل (ذاتين ، أو ذات وموضوع) ، والحب يربط محباً بمحبوب . . . فنحن حينما نفكر ، نفكر « مع » أو « ضد » (وفى غالب الأحوال « مع » و « ضد » فى آن واحد) . ف « المحاورات » الأفلاطونية تفكير أفلاطون مع

سقراط وضد السفسطائيين .

هكذا ، نشاهد أن كل تفكير هو تفكير لعصر ، وفى هذا العصر ، ومدين له . ولو عارض المفكر كل نظريات معاصريه . فسبينوزا ومالبرانش ، وإن كانا فيلسوفين أصيلين ، يعدان ، فى نفس الوقت ، من المنتسبين للمدرسة الكارتيزيانية ، فى اتجاهات مختلفة . فمثلاً يقتبس سبينوزا من الدين فكرة خلود الحياة ويصوغها فى قالب عقلى مقتبس من ديكارت . أما مالبرانش ، فإنه ، وإن قبل الكوجيطو (من بين ما أخذ من ديكارت) يهتم بالمعانى التى يفكر فيها ، أكثر من الطريقة المتبعة فى التفكير : لو أن الدائرة التى أشاهدها لم تكن أى شىء ، فإنى ، حينما أفكر فيها ، أكون لا أفكر فى شىء .

إن الذين يكتفون بعرض المبادىء والاتجاه لمذهب فلسفى ، أو لمدرسة أدبية أو فنية لا يعرّفونهما إلا تعريفاً ناقصاً . فالتحديد الكفيل بأن يعرفنا ، معرفة تامة بذلك المذهب أو تلك المدرسة ، هو كل تحديد يُبرز ما يحيط بهما من مذاهب ومدارس مضادة وموازية ، أى أن كل تعريف ، لنشاط ثقافى ، يجب أن يحتوى على عنصرين أساسيين : **ضد ومع** .

حقل التشخص

إن الكائن يلج هذا العالم ، مجهولاً ، لا اسم له ، ولا ورقة هوية . ولكنه ، بمجرد ما يندمج فى الصيرورة ، وفى اللحظة التى يبدأ فيها تشخصنه ، ينقلب « ذاك الشىء » الذى دخل العالم ، إلى كائن تاريخى . والموت هو الحد الأخير للتشخصن ، أى تصدعه ، وتفكك عناصره الشخصية . وما السهو ، وما الغفلة ، إلا درجة فى هذا التصدع ، كما أن الأمراض ، المسماة بـ « أمراض الشخصية » ، درجات أخرى . فـ « إنسان » مفهوم يفرض ، مسبقاً ، تأليفاً من الكائن والشخص ، فلا يوجد إنسان ، ولا يمكن أن يوجد أبداً ، خارج هذا التأليف ..وعلى العكس من ذلك ، فالعنصران الأساسيان لهذا التأليف (الكائن والشخص) يمكن وجود أحدهما مستقلاً عن الآخر : هناك الكائن بلاشخصية ، ولا شعور ، ولا نزوع (مثال ذلك : المليص والجنين) ، وهناك الشخص بلا كائن ، يحيا فى آثاره فحسب ، أى فى

الذكريات التى نحتفظ بها ، كالصورة الفوتوغرافية الباقية رغم فناء صاحبها (مثلاً ، حينما أقول إنى أحب ابن زيدون ، فمعناه أننى أحب آثار الشاعر الذى حمل هذا الاسم ، أحب « ابن زيدون — الشاعر » مع جهلى المطلق بكينونته) . بعد الموت ، أى الانفصام البالغ حده الأخير ينعدم الإنسان ، كلياً ، بكينونته ، وجزئياً ، بشخصه . نقول إن الميت يضمحل جزئياً بشخصه ، لأنه يبقى ، فى ذاكرة الآخرين ، فى الآثار الفنية ، فى الأعمال التى قام بها ، وفيما ترك من ممتلكات . فالانفصام لا يحصل بين الكائن والشخص فحسب ، بل بين « الملك » و « الكينونة » كذلك ، لأن الكائن البشرى تأليف من كينونة وملك être et avoir .

فالتشخصن ، إذن ، هو الكائن البشرى — الكل . فإلحاحه الأساسى هو أن يكون له حقل لنشاطه : المجتمع . والبيئة المجتمعية لا تقدم للكائن المجالات والشروط اللازمة للتشخصن فحسب ، بل إنها توجهه ، كذلك ، التوجيه الرامى إلى تحقيق الإنسان . حقاً ، إن البيئة لا تعمل فينا بعصا سحرية ، أو عن طريق نداء نخبة من معاصرينا (كالأولياء والأبطال والمتصوفة ، كما ادعاه برجسون فى كتابه « منبعا الأخلاق والدين » ، ولكنها تتخذ طرقاً متغيرة إلى اللانهاية ، تدفعنا بها دفعاً إلى النشاط ، وإلى متابعة الجهود . فبقدر ما يشارك أحدنا عملياً ، فى سير المجتمع ، بقدر ما يصنعه الوسط و يكيفه . هناك حركتان تكوّن المجتمع ، منا ولنا : فكلما حصل تخلف ، بين خضوعنا وتحملنا للحياة ، من جهة ، وبين نشاطنا من جهة أخرى ، وقف التشخصن عن سيره الطبيعى ، كما أن كل اصطدام يقع بين قابليتنا لتأثير المجتمع ، وبين قدرتنا على التكيف معه ، يحدث مشاقة فى شخصيتنا ويفتت الأنا ، وهذه أكبر مأساة تعرفها الشخصية . وإنها لمأساة أيضاً ، أن يعيش شعب من الشعوب محنة انفصام ، بين مستواه الثقافى الحاضر ، وبين الفترة الحالية التى وصل إليها تاريخ المدنية الإنسانية . فلكل عصر بدائيون ، وهم جميع الأفراد الذين لا ينسجمون (أو لم يبقوا قابلين لانسجام) مع وسطهم . إنها بدائية نسبية ، تتغير من بيئة لأخرى ، بيد أن لكل بيئة بدائييها . إنهم دائماً عرضة لشعور خاص عبر عنه روسو بقوله : « يحس الناس أنهم ملقون ، وتائهون فى هذا الكون الرحب ، وكأنهم غرقى فى عدد لانهائى من الكائنات[1] » . إن الأنظمة الجامدة تتعرض إلى

(١) J. J. Rousseau, La Profession de foi d'un vicaire savoyard.

اضطرابات نفسانية كالعصاب بمختلف أنواعه ، (من فصام وهذيان) . فبحسب محتوى وقوة المعتقدات والأساطير ، لدى مجتمع ما (أو جماعة منه) يمكننا أن نحكم على درجة بداثتيه ، بالنسبة للمستوى العام لمدنية العصر . من محاسن هذا المعيار ، أنه معيار عام ، سواء أكان الموضوع يتعلق بالمتدينين (فالطقوس هى ملتقى الأسطورة بالدين) أو باللادينيين ، ما دام هؤلاء وأولئك يعتمدون فى ماجريات حياتهم اليومية (فى حياة الأسرة والعاطفة ، والفن والعلم . . .) على الأساطير التى تغذى نظرياتهم ، وتعينهم على الاقتراب من تفهم الواقع ، ولو بكيفية تقريبية عاطفية . فعند بعض الشعوب الإفريقية تلعب الأسطورة دوراً هاماً جداً ، كقوة وجدانية فعالة .

كان القدماء يكوّنون ، عن العالم ، نظرية تقول بأن كل الأشياء تسير طبقاً لفكرة الأنواع والأجناس . أما نظرية المعاصرين ، فتعتبر كل الظاهرات خاضعة للقوانين . وقد استخرج برجسون ، من تناقض هاتين النظريتين ، أسطورتين غنيتين ، ولكن إذا أخذنا كل واحدة منهما ، على حدة ، وفحصناها بتدقيق ، استنتجنا أن كلتيهما مخطئة . فى عصرنا هذا ، يعتمد كل علم على طبقة ما من الكائنات ، يختلف جنسها وقوانينها ، بحسب أصناف المعرفة . أما الأسطورة ، فتحاول ، دائماً شيئاً من الأشياء ، سواء كان سبب ظاهرة طبيعية ، أم كان أصلاً لتشريع أو لعرف من الأعراف : فالأساطير ، إذن ، فى أصلها ، أداة للتفسير . كل الأساطير الكبرى كانت جماعية ، مصدرها هو المخيلة ، إنها تعكس ذهنية مجتمعية مميزة تفسرها أطر تاريخية ، لأن المخيلة منبع لكل من التاريخ والشعر . ليست الأسطورة شيئاً يحتفظ به فى المتاحف ، بل إنها من القطوب التى يدور حولها التاريخ . يرى جورج صوريل ، أن الأساطير هى الأساس الجذرى للحركات العمالية . فأسطورة هتلر جندت الشعب الألمانى بأجمعه مما أدى إلى انقلاب هائل فى تاريخ الإنسانية ، بالقرن العشرين . ذلك أن بعض الغرائز الجماعية تتجسم فى الأساطير ، وتندمج ، بطريقها فى الواقع . من هنا ، كانت الأسطورة عنصراً من العناصر المؤسسة للذهنية البشرية ، ومنبعاً لدينامية النشاط . وعلم التحليل النفسانى يؤيد هذه النظرية[1] .

---

(١) Cf. S. Freud, Totem et tabou, Les extraits de Moïse.

فالشخصية ، سواء كانت مريضة أو سوية ، تظهر كملتقى للناحيتين البيولوجية والمجتمعية . فالأسباب المباشرة لأغلب الحالات التى يصاب فيها امرؤ بعصاب ، ترجع إلى اضطرابات تعترى الشخص ، فتعرقل اندماجه فى الأسرة والمجتمع ، نعنى أنها اضطرابات ، يمكن أن يكون مصدرها بيولوجياً ، ولكنها رغم ذلك ، خاضعة إلى حياة الفرد المجتمعية ، مع مراعاة ظروفه التاريخية .

إن العقد والمركبات النفسانية ترجع كذلك ، إلى مصدر مجتمعى ، أى إلى اضطرابات ترابطية ، فكل مركب يطابق علاقة من علاقات الذات بالآخرين . فمركب أوديب ، مثلاً ، ينتج عن علاقات بين أفراد الأسرة ، ومركب النقص أو مركب التفوق ، يرجع إلى علاقات مجتمعية مقارنة : فالشعور بالنقص ، أو بالكمال لا يكون إلا بالنسبة لآخرين . والنرجسية مركب يجعل المصاب به شخصاً يتفانى فى عشق ذاته ، ولكن مركب نرجس ، ليس فى الحقيقة إلا نزوعاً إلى الكمال : إنه مأساة الصراع بين الذات وقيم البيئة التى تعيش فيها . فالنرجسيون يتألمون لما يعترى تشخصنهم من حواجز تعوقه عن حرية النشاط والنمو ، تحت وطأة أنانية تغذيها قلة التواصل مع الآخرين . فالنرجيسية ، على هذا ، حاجة ملحة إلى عطف ينعكس على الأنا ذاته ، حسب طريقة تصوره للآخرين .

ونجد نفس العلاقة المجتمعية ، حتى فى ارتكاب الرذائل (فالزنا لا يكون إلا بين اثنين) ، ومثل ذلك يقال عن الفضائل والأعمال المستحسنة ، فلا بد للإحسان مثلاً ، أن يكون « متعدياً » : فالرحمة ، رحمة بـ . . . والإيثار يكون لـ . . . فائدة آخرين . . .

ونفس القانون ينطبق على الغرائز أيضاً . كثيراً ما كان الباحثون يهملون قيمة الاتجاه المجتمعى الغرائزى . فلننظر على سبيل المثال ، إلى الغريزتين اللتين يعطيهما علم التحليل النفسانى كبير عنايته : الغريزة الجنسية ، وغريزة العدوان . إنهما يشبهان ، كثير الشبه ، المركبات ، أى إن كل واحدة منهما مجموعة نزعات تتصل ، اتصالاً وثيقاً ، بالآخرين . إنها « متعدية » كالفضائل والرذائل ، نعنى أنها لا توجد إلا فى ترابط الذوات واتصال ذات بموضوع . هذا ما يفهمنا موقف السيكولوجيا الحديثة التى أخذت تركز جهودها ، على الكائن البشرى ، بصفته يحمل

مشكلاً لم يجد بعد حلاً لائقاً ، فهمها الأول ، أن تجد حلاً لمشكلة التكيف . أى لمشكلة الصراع . ولنذكر هنا ، على سبيل المثال ، قضية الفتاة التى عالجها الدكتور بروير Breuer (من ١٨٨٠ إلى ١٨٨٢) والتى فتحت المجال لعلم التحليل النفسانى . أصيبت الفتاة بعصاب الهستيريا : كانت تتحرق ألماً من ذكريات وجدانية تهاجمها هواجس محزنة ، فترى نفسها أمام أبيها وهو فوق سرير المرض[1] .

هناك مثل آخر يؤيد نظريتنا . فاختبارات الذكاء وصلت إلى نتائج مقنعة ، حول ما للبيئة من تأثير فعال على المستوى الذهنى للأفراد . فلنأخذ مثلاً ، إخوة وأخوات ولنربهم فى نفس الوسط ، وبنفس الطرق . فالرقم الاستدلالى ، لنسبة التشابه بينهم هو ، ٠,٥٠ تقريباً . أما إذا جعلناهم فى بيئات مختلفة ، فالرقم الاستدلالى ينخفض بنسبة النصف (فيصير ٠,٢٥) . ولنجعلهم الآن فى أوساط متناقضة ، فنسبة التشابه تصبح أقل من ٠,١٩ فتماثل البيئات يخلق زيادة محسوسة للتماثل فى الذهنية ، والعكس بالعكس ، أى إن اختلاف ظروف الحياة يخلق نقصاناً فى تماثل الذهنيات .

* * *

على هذا توجد بنية ثقافية جذرية ، خاصة بكل وسط ، منها يتكون نير شخصيات كل شخص . فلا وجود لـ أنا مطلق ، بالنسبة للوعى (كما أنه لا يوجد آخرون بكيفية مطلقة) بل ليس هناك إلا أنا فى وساطة . لا يعرف الوعى إلا الكائنات والأشياء التى يدخل معها فى تواصل . فالـ « أنت » كل يشعر به الأنا ، بواسطة حب أو بغضاء . إن الـ « هو » و الـ « هى » و الـ « هم » يبقون فقيدى كل مدلول ، فى لغة التواصل بين الأشخاص ، إذا كانوا منفصلين عن الأنا ، ولا يحتوون على أية إمكانية لأن يبدلوا الغائب بالأنت داخل جماعة أو داخل « نحن » (مجتمع ، أو مجموع البشرية) . وكل « أنا » يوجد فى منعزل عن التواصلات داخل الـ « نحن » لا يستطيع أن يخرج من الـ « هذا » . فالكائن لا يرتفع إلى مستوى الشعور بالذات والشعور — كمعرفة إلا إذا اصطدم بالـ « أنت » والآخرين . إن الآخرين يقدمون ، لكل واحد منا ، « أنا » ه كهبة . فبالمشاركة التى يكيف بها الآخرون الأنا ، ويكيف

(١) انظر فرويد : خمسة دروس فى التحليل النفسانى .

بها الأنا الآخرين ، يبدأ التشخصن . ومن هذه اللحمة، ينسج كل أنا ، وكل « أنت » (وبطريقة غير مباشرة الـ « هم » ، كذلك) ما يكوّن الذات والأنا ــ الأعلى (كما عند فرويد) .

قد درس سكيلس وفيلمور[1] حالة ٤٠٧ أطفال من الطبقة الفقيرة (كان آباؤهم غير مثقفين ، ولبعضهم سوابق إجرامية) . وبمجرد ما دخل الأطفال إلى الميتم أظهر البحث، بطريقة الاختبارات النفسانية ، فى أن « نسبة الذكاء » (I. Q.) المتوسط ، لا تتعدى ٨٥ فى المائة ، فى السنة الرابعة عشرة ، مما يدل على مستوى منخفض (النسبة المتوسطة العادية هى ١٠٠) . ويشتد هذا التخلف الذهنى ، بقدر ما يطول زمن تأثير الظروف الغير المؤاتية التى عاش فيها الأطفال . وعلى عكس ذلك ، لاحظ باحثون آخرون ، أن أبناء الأسرة المثرية، بما أنهم منذ ازديادهم، ينشأون فى وسط مجتمعى متغير الجوانب (التغذية الجيدة ، ووسائل الثقافة ، والسفر والفرجة . . .) يظهرون يقظة ذهنية ، فى سن مبكرة .

* * *

قد حاول بعض الباحثين أن يفسروا ظاهرات مجتمعية باعتمادهم على السيكولوجيا الفردية ، فى حين أن وحدة الجوانب الفردية والجوانب المجتمعية ، هى التى تجعل الأنا ما هو فى الواقع . ولقد كانت الثنائية الحاجز الأكبر أمام تقدم البحث . يظهر لنا أن فكرة التشخصن ، إذا ما فُهمت على حقيقتها ، لكفيلة بأن تجعلنا نتغلب على الثنائية . التشخصن فى صميمه ، وحدة الكائن والشخص التى لا تنفصل مطلقاً. خلافاً لمذهب المادية التاريخية الذى يفسر نشوء الفكرلوجيا (l'idéologie) بالظروف المجتمعية ، نرى من الأليق ، أن نوجه عنايتنا إلى أبعد من الشخص ، لأن الشخص تحدده ظروف حياة البيئات . فهناك واقع تُركز فيه الفعالية المجتمعية ، ويتجاوزها : هذا الواقع الخاص هو الإنسان .

فمأساة الوعى عند هيجل ، وتجربة القلق عند كيركغارد، واسترقاق رأس المال للإنسان عند ماركس ، وتجربة الإبهام عند الوجوديين ، والالتباس عند مونيي ،

---

(١) Skeels and Fillmore, The Mental Development of children from underprivileged homes. J. gen. psy. pp. 427-439.

والعبث عند كامو ، كل ذلك تجارب نحياها ، فى مستوى الشخص . لكن ، رغم التحديدات التى يفرضها الانتساب إلى طبقة ما على شخص (ماركس) ، ورغم الوضع الوجودى (سارتر) ، واعتراف الإنسان بالإنسان ، داخل معشر (مونيى) ، رغم ذلك كله توجد قيمة ، بمقتضاها نشعر بأننا فوق وضيعة الطبقة والمعشر ، والفكرلوجيات التى تربطنا بجماعة وتجعلنا متعارضين مع جماعات أخرى . وتكوّن تلك القيمة تواصلاً بين الأشخاص ، رغم الاختلافات الطبقية والعرقية ، وتباين الجنسيات واللغات . كما تتكوّن الوحدة ، بين أفراد كل طبقة وكل جماعة ، بالرغم من الأقنعة و « جدار » المحال وعدم شفوف الواقع . إننا نختلف ، من جوانب لا تحصى ، ولكننا شىء « واحد » ، لأن لنا جذراً مشتركاً ، بل وأكثر من الجذر البشرى النوعى ، الذى يجعلنا **ما نحن** ، لنا اتجاه مشترك أصيل : الإنسانية جمعاء تصبو إلى تحقيق هدف أسمى ، تحقيق الإنسان المتفتح **الكل** . لقد ضيقنا نطاق بحثنا فحصرناه فى مستوى التشخصن الذى لم يستكمل نموه . يمكننا أن نقول مع كيركغارد ، بأننا نحيا تجربة الإخفاق ، ومع سارتر ، بأن نظر الآخرين يجردنى وينذرنى ، فنحن لا نرغب فى أن نصير آلهة (« لأنه طموح لا فائدة فيه » سارتر) . كل ما نريد ، هو أن يكون كل منا إنساناً .

* * *

لا جرم أنه ، إذا توفق التشخصن ، فى تحقيق الإنسان، يكون قد بلغ المرحلة الحاسمة ، حيث "يصبح الأنا منسجماً فى ذاته ، مما يمكنه من أن يقوم بدوره الحق فى الحياة ، أى تحقيق نزوع البشرية جمعاء ، وبقصير العبارة : فى هذا المستوى من التشخصن ، "تطابق" النزوعات الخاصة الأهداف العامة النوعية ، إذ كل شخص (وقد صار إنساناً) يجسم الإنسانية ، إلى حد أن أى نشاط ، يقوم به ، يساهم فى ترقية مجموع الإنسانية . فالفعالية الشخصية فى هذه المرحلة الحاسمة ، تتجاوز النشاط المحدد فى دائرة الصراع المعشرى ، والمزاحمات القومية والدولية .

فحركة التشخصن ، من هذا المنظار ، تخولنا من التفكير فى تعال ، دون التجاء إلى عالم الغيبيات . فهى على هذا ، حركة تلتئم ، بفضلها ، الميتافيزيقا بالأخلاقية التئاماً يحقق الأنا فى تفتحه الكامل . إن التشخصن حركة فى صيرورة ترمى إلى أبعد حد ، دون أن تكون أبداً ، قوة عمياء . وبصفته حركة واعية ، فهو قبل كل شىء

لاصق بالواقع ، دونما انقطاع ، نيره تفاعلات الجذب والدفع . بيد أن التشخصن يختلف ، كلياً عن الحركات الطبيعية الآلية : إنه حركة عارفة ، واعية لفعاليتها ، فى تقدمها التصاعدى . فالذات لا تطمئن إلى شخصيتها الحالية ، ولا تقنع بأى وجود منحصر فى الحاضر ، لأن شيئاً ، أكبر من وجودها الحاضر ، يجذبها ويبهرها بممكنات وجود ملىء . فالتعالى ، إذن ، توتر باطنى يدفع إلى تحقيق الممكنات التى تتحرر وتلح فى أن تحقق فى الوجود .

فالتشخصن يفتح أمام الكائن ، صيرورة لانهائية ووسائل لتجاوز الذات بالذات تجاوزاً نحياه فى تجاربنا اليومية . ومن هنا أيضاً ، وبالتالى ، يحررنا التشخصن من كل الأنظمة المغلقة الآلية ، كما يحررنا من المعتقدات التى تجعل من الإنسان كائناً لا حول له ولا قوة لتجاوز وضعه ، وكذلك من فلسفة أنصار الغائية ، كصاحب البيت الآتى :

والظلم من شيم النفوس ، فإن تجد ذا عفة ، فلعلة لا يظلم !

أو وولف Wolff الذى ادعى أن الطبيعة لم تخلق إلا لتشهد بحكمة الخالق ، ولذا ، فهى لا تعرف تغيراً ، وكل ظاهراتها تتجه نحو هذه الغاية : فالقطط خلقت لتأكل الفيران ، وخلقت الفئران لتأكلها القطط .

أما التشخصن فهو ، فى نظرنا ، فكرة تمكن الباحث من التغلب على المشاكل التى تعثرت فيها الفلسفات الأخرى . إنه حركة تخول الكائن البشرى أن يركز الغائية فى ذاته . وهذه الغائية تمتزج ، فى المرحلة الأخيرة من التشخصن ، مع أهداف الإنسانية جمعاء .

إن التشخصن ، كما حاولنا أن نفهمه ، فيما تقدم ، ليس بعقيدة مجانية ، ولا بفكرة مجردة ، أو بحركة آلية . ففى التشخصن تضمحل ثنائية كائن ـ شخص كما تضمحل أنواع عديدة من التناقضات ، مثل التناقض الذى يظهر ، فى فن بعض الشعوب ، حيث يتعارض التتابع ، الذى تقتضيه الصيرورة مع الركود (بل الرجوع إلى الوراء) بالنسبة للحركة العامة التى تسير بها مدنية العصر . وهذا ، كذلك شأن عدم فهم بعض الأفراد لصيرورة التاريخ ، من جراء ضعف انسجامهم بالامتدادات التى تحددهم داخل بيئتهم . وبما أننا لا نرمى إلى تفسير الصيرورة ،

بل إلى استعمال الصيرورة فى تفهم « الصائرين » ، أى نحن ، جاز لنا أن نقول : إن الخلق الفنى ، وكذلك وجود المتخلفين ذهنياً ، واللامنسجمين ، لا يخل بقانون التتابع ، بل على العكس من ذلك ، إن الإبداع الفنى ووجود المتخلفين واللامنسجمين يشهدان بصلاحية نظرية التشخصن . فالصيرورة لا تتدخل إلا فى الحالة العامة ، حيث تكون اتحاد كائن ـ شخص اتحاداً سوياً وليس هناك قطعاً ، بالنسبة للكائن البشرى ، صيرورة إلا حيث توجد حركة مشخصنة .

* * *

لقد سطرنا الخطوط العامة لكل المفاهيم الأساسية ، التى سنتوقف عليها فى أبحاثنا المقبلة ، وهذا مما يـُيسر لنا القيام بالمهمة . وعلى الخصوص ، أكدنا المدلول الذى يجب أن يـُطلق على فكرة « كائن » ، فى روابطه مع فكرة شخص . بقى علينا أن نستكشف واقعية « شخص » الغنية .

لهذا نخصص الفصل التالى .

الفصل الثاني

الشخص

١ ـ من الشخص إلى تحول الشخص

تعودنا فى الفصل الأول على معانى بعض الألفاظ والعبارات الأساسية ، واطلعنا على الاتجاه العام الذى يسير عليه هذا البحث . أما الآن ، فينبغى لنا متابعة التحليلات السابقة ، على أن نتجاوز المستوى الذى بلغناه ،فى الفصل الأول ، لتزداد الفكرة المحورية التى دارت حولها تحليلاتنا المتقدمة ،إيضاحاً وعمقاً .

لهذا الفصل هدف مزدوج ، سيهتم أولا : بموضوع خاص هو موضوع العلاقات التى بين الشخص (كمركز إشعاع ، يوجد مقدماً على عناصره المؤسسة) وبين الشخصيات ، أى بين المراحل التى تمر بها حركة التشخصن. وسيهتم ثانياً : بتفسير العلاقات الداخلية التى تربط بين مختلف العناصر المؤسسة للشخص . ومعنى هذا ، أننا سندرس حركة مزدوجة :

(ا) كيف يتكون الشخص من شخصيات مختلفة .

(ب) كيف أن الشخص يتجاوز ، دائماً ، جميع الشخصيات .

* * *

الـ « إنسان» هو ملتقى الشخص والكائن ، مع زيادة ، هذه الزيادة هى التعالى إلى أبعد من الكائن ، والشخص . ليس للكائن موضع خارج ثنائيات ، وتداخلات ، فهو لا يلج الواقع الإنسانى ، إلا من جراء التشخصن . والتشخصن حركة لا تكتفى بالإضاءة والتغيير ، بل تقوم ، أيضاً ، بعمليات تأسيسية . وبفضل هذه العمليات ، يمتنع على الكائن وعلى الشخصية أن يظهرا كشيئين مطلقين ، لأنهما حقيقتان تتجسمان فى الشخص ، وعنه تأخذان معانيهما . إنهما يمتازان بهاته المعانى التى تجعل منهما مؤسسين متفرقين (من حيث اختصاص كل منهما) لواقع الكائن ، أثناء تشخصنه . لكن ، بما أن الكائن والشخص عنصران جذريان يتكاملان ، بل يستلزم وجود أحدهما وجود الآخر ، فإنهما يتخذان معنى يشملهما معاً ، ويجعل منهما مجرد فترات فى حركة التشخصن .

الشخص وشخصياته

كان سقراط يدعو معاصريه إلى التأمل الصحيح ، فى ذاتهم ، لكى يشعروا ، فى أعماقهم ، بما هو إنسانى نوعى عند كل شخص . ومنذ ذلك ، أصبحت ، وما زالت ، مشكلة معرفة ـ الذات ، المشكلة الرئيسية فى الفلسفة المدرسية ، وصار ، وما زال ، المنهج التأملى أداة هذه المعرفة . بيد أن الفلسفة اكتسبت ، عقب ذلك ، غنى بسبب ظهور مشاكل جديدة ، فكان لزاماً ، إذن ، تجديد منهج البحث الفلسفى . نتجت هذه الإنقلابات ، بطريقة مباشرة ، وحتمية ، عن الكثافة الجديدة التى يكتسبها مدلول « شخص » ، دونما انقطاع ، فى الحقل التشريعى (قانونياً وسياسياً) وفى الحقل الفلسفى الإنسانى العام .

إن الشخص لا يعرّف ، كما حاول آخرون أن يعرّفوه ، بالتيار الحيوى ، ولكن الحركة الهدفية التى تجعله دائماً مقدماً عليها ، هى المحددة له . فالبنية الوظيفية ، لكل شخصية ، تخضع لقابلياتها وإمكانياتها ، كما تخضع للمواقف والحاجات ، وأخيراً للبيئة . إن إحصاء مجموع هذه العوامل ينحصر فى التحديدات الحالية ، فى فترة معينة من الحركة المشخصنة . فمن وجهة السيكولوجيا المجتمعية ، لا توجد تحديدات أخرى غير السابقة . يقول جيوم : « لا يمكن القيام بأية دراسة واقعية ، لنمو الشخصية ، إلا إذا اعتبرنا الوسط الذى يجب على الطفل أن ينسجم فيه . لكن الوسط المجتمعى على الخصوص ، هو الذى غالباً ما يجعل الإنسان أمام المشاكل الأكثر تعقيداً وصعوبة »[1]. فالفيلسوف الميتافيزيقى لا يقف عند حدود المشكل السهل ، الحاضر ، وعند حدود المظاهر البسيطة القابلة للتغيرات ، إلا ليجاوزها . إنه لا يقف عند الأشياء المقنعة ، إلا ليثب من مستواها إلى مستوى ما لم يلبس القناع بعد . هكذا يفعل بالنسبة للكائن البشرى : يرتفع من الشخص المحرر من العوائد ، وضغط رقابة المجتمع ، إلى الإنسان . لا يجوز لنا أن نقول ، بأن الشخص ليس إلا شخصية أزيل عنها القناع ، ما دام الشخص صيرورة تطغى على كل تحديد ، لما لها من غنى وإمكانيات . إنها ترمى إلى تحقيق الإنسان

---

(١) L. Guillaume, La psychologie de l'enfant, p. 52 (Traité de Dumas).

كما يرمى جهاز ما إلى تحقيق حالة توازنه : الشخص هو الممكن فى توتر نحو اللانهاية . فمحاولة تعريف الشخص ، بالنسبة إلى الشخصية ، محاولة تحدد من ديناميته ومن إمكانياته ، وتجمده فى مراحله الأولى . لقد وصف (لاورانس) الصعوبات التى نلاقيها حينما نريد أن نتخلى عن شخصيتنا لنتظاهر بشخصية أخرى . فلننصت إليه يحدثنا عن تجربته فى هذا الموضوع : « حينما صرت أعيش بزى العرب ، وأتكيف فى قالب ذهنيتهم ، شعرت بأن شخصيتى الإنجليزية قد انتزعت منى : هكذا استطعت أن أشاهد الغرب وعاداته بعيون جديدة ، كأنى صرت منفصلا عن الغرب ، كامل الانفصال . لكن ، كيف السبيل إلى اكتساب ما يجعلنى عربياً ؟ لم تكن محاولاتى إلا تصنعاً محضاً . إنه من السهل أن يضيع لشخص إيمانه ، ولكنه من العسير ، بعد ذلك ، أن يصل إلى إيمان جديد . فكونى تخليت عن شكل، دون أن أكتسب شكلا جديداً أفقدنى كل استقرار[1] »

* * *

الشخصية هى المنتهى المشترك لظاهرات تتعلق بالسيكولوجيا الفردية ، وبالسيكولوجيا المجتمعية ، داخل مجموعة من الشروط اللازمة للسلوك ، إزاء المواقف الحالية .

ينطبق هذا التعريف على الجانب من الأنا الذى له ، من بعض الوجوه ، وحدة واستقرار يشبهان الوحدة والإستقرار اللذين نطلقهما على الموضوعات . ويصبح هذا التعريف غير صالح بمجرد ما نريد أن ندخل فيه ما ليس هنا — **الآن** ، ويجاوز « الحاضر » ، أى كل ما لا يمكن أن يتصف « بالحضور » (حالا أو استقبالا) لأنه دائماً يحيا ، سابقاً على حاضره ، أى أنه يحيا فى المستقبل . فالطالب مثلا ، شخصية حالية ، هى الشخصية المحددة فى ورقة هويته ، والتى تملأ حقل وعيه فى « **الآن** » . بيد أن الطالب يشعر بتوتر داخلى، أى بقوة تدفعه إلى «الشخصية» التى يرى لأن يصبحها ، وهذه **الشخصية — النزوع** ليس حداً نهائياً ؛ من الممكن تجاوزها ، لأن إمكانيات الطالب لا تُعطى ، برمّها ، دفعة واحدة ، إنها تبرزُ حسب تتابع تصاعدى ، كسلسلة من الشخصيات يمكن تصوّرها . من الجائز

(١) T. E. Lawrence, Les sept piliers de la sagesse, p. 43.

أن تنضب إمكانيات الطالب ، فيبقى دون ما كان يصبو إليه ، على أن الشخصية التى يرمى إليها غاية ، بالنسبة للوضع الحالى ، ولو استحال تحقيقها فى المستقبل . إذا صح ما تقدم،جاز أن نقول بأن الشخص ليس بشخصية واحدة،ولكنه عدة شخصيات : فهو ، فى كل فترة من حياته ،**ما — لم — يكن — من قبل**،وسيصبير **ما — لم — يكن — أبداً** . ذلك أن الإمكانيات تستطيع أن تذهب إلى أبعد مما يتوقع منها ، كما أن التشخصن يمكن أن يتخذ سرعة تتعدى نزوع البداية . ولنضرب لذلك مثلا : ف (باستور) حينما كان طالباً ، عوضاً من أن ينغلق على ذاته ، فينحصر تشخصنه فى النزوع إلى شخصية أستاذ ، دفعته إمكانياته إلى مرحلة أصبح معها يشعر أنه ملك لمجموع البشرية ، لا لذاته فحسب . ويقال مثل هذا الكلام عن أعلام الإنسانية ، مثل أرسطو وابن سينا . . . فقوة التفتح التى أكدت شخصيتهم وفرضتها ، جعلتهم ملتزمين بالعمل على تحقيق أهداف تتعدى نطاق أشخاصها ونزوعاتهم الأولية . فالفعل الذى يؤكد وجود الشخص ويفرضه ، هو نفس الفعل الذى يفتح له مجال التعالى . كل نشاط نقوم به ، يحدث تغيراً فينا . كانت (مارى كورى) وهى ما تزال طالبة ، تصبو إلى أن تصير أستاذة ، ولكن تشخصنها ذهب بها إلى أبعد مما كان يخطر ببالها ، فقامت ببحوث خطيرة لتقدم العلم ، ولصالح الإنسانية . فاحترقت أصابعها وتعرضت لأخطار أخرى ، ولكن ذلك لم يحدث أى فتور فى عزيمتها : فالتفانى ، فى خدمة العلم ، يحدث حماساً لا يضاهى ، ينسى معه العالمُ ذاته ، كالفناء الذى يدعيه الصوفية ، فيصبح الباحث أو الفنان فى عالم يتعدى حدود الأسرة ، والوطن ، وتمتزج نزوعاته فى الحياة بأهداف الإنسانية جمعاء : أسرته هى البشرية ، ووطنه هو المخبر ، لقد جاوز مستوى الشخص ، وحقق الإنسان .

•

فى هذه المرحلة ، ينفصل الأنا عن الأنانية ، فيندمج مصيره فى مصير النوع البشرى ، مما يكسبه ثروة وحرية لا حد لهما . فالشخص لا يكتمل فى الإنسان ، إلا بقدر ما يشعر أنه هو مجموع الآخرين . يتكون الشخص ابتداء من شخصيات ، وكل شخصية لا تتأكد إلا باستنادها على الإرادة والنشاط : النشاط يظهر الإرادة ، والإرادة تخلق فى الوعى الإثارات الأولية التى تطبعه بطابع الحيوية ، فلقد كان

الرواقيون على صواب بحصرهم كل الشخصية فى الفعل الإرادى .

فالشخص ، على هذا ، سلسلة من الأفعال الإرادية ، اختلط بعضها ببعض ، ورممها مجهودٌ واحد بين مراحل الحياة المتتابعة ، كما وحد بين الأهواء العديدة ، والإشارات ، والفعاليات الماضية ، وبين ألوانها العاطفية ، وتجارب النجاح والفشل والأهداف المختلفة التى يرمى إليها الأنا . كل هذا يتضامن مع نزوعات حالية ، يلتزم فيها « الآن » و « البعد » . فالتشخصن ، إذن ، « حاضر » فى مجموع الميادين ، وليس فى أى ميدان .

* * *

هكذا ، ليست الشخصية إلا فترة من التشخصن ، تزمن فى الحال الكائنَ البشرى . وعلى عكس ذلك إن الشخص ، قبل كل شىء ، هو كل الشخصية الحالية بما فيها من ماض ، ونزوعات للمستقبل : إنه مجموعة شخصيات ؛ لكن كل شخصية حالية شىء مستغرب أى مشكلة . ذلك أن كل شخصية ، من حيث إنها فترة من فترات الشخص ، ليست مسلكاً تمر به الحركة المشخصنة ، وليست بالحد الأخير . إن كل لحظة من حياتنا توازى النزوع الذى نعمل على تحقيقه ، أى الطاقة الحيوية لوجودنا . بيد أن اللحظة ، هى أيضاً ، مشكلة كما تفطنت لذلك الفلسفة المدرسية : فاللحظة موجودة ، وغير موجودة ، فى آن واحد ، فهى ، من هذه الوجهة تماثل النقطة فى الهندسة : توجد النقطة ، ما دمنا نتحدث عنها ، وما دمنا نرسمها على الورقة وعلى السبورة ، ولا وجود لها ، إذ أنها لا تخضع لأى وضع من الأوضاع . اللحظة تنطبق تماماً مع الشخصية : نقول « هذه اللحظة » كأننا نتكلم عن موجود ، ولكننا ما ننته من الكلام عنها ، حتى تكون قد انعدمت. فالفاصل بين الوجود والعدم ، غير ثابت ، ولا محسوس ، ولا دقيق . فالماضى ما لم يبقَ ، إنه ما قد كان . لقد اصطدم (برجسون) بمشكل اللحظة ؛ وقد عبر عنه ، معتمداً على ما كان له من نظريات حول الماضى . فاللحظة فى نظره ، هى فى نفس الوقت ، ما يقوم حالياً ، بنشاط ، وما تجرد ، نهائياً ، عن النشاط . إنها تحيا ، وعند الآونة التى تحيا فيها ، تكون قد جاوزت حياتها . وبما أن فلسفة برجسون فلسفة التطور والحركة ، فالديمومة لا تقبل إلا الاسترسال المطلق. فالكائن ملقى ، فى تتابع لحظات ، يجاوز بعضها البعض ، دون انقطاع . من هنا انقلبت مشكلة

اللحظة إلى مشكلة التتابع ، فى داخل الشخص تمتد الشخصيات وتسترسل ، ما دام كل شخص يحمل فى صميمه ، كل الشخصيات الممكنة ، ويحتفظ بمجموع الشخصيات الماضية . فلنفرض أننا نستطيع أن نرجع القهقرى ، فى تاريخ شخص ، لنكشف عما أنتجته صيرورته من شخصيات . فشخصيته الحالية ستكون الحلقة الأولى فى سلسلة مراحل التشخصن ، تنقلنا من شخصية لأخرى ، حتى نصل إلى نقطة البداية ، أى اللحظة التى ليس وراءها شىء ، اللحظة التى ظهر فيها الكائن الخام . لقد صدق (وليام جيمس) فى قوله إن الذى يملك الأنا الأخير : « يملك كذلك الأنا الذى قبل الأخير ، إذ أن الذى يملك المالك يملك المملوك »[١] .

* * *

يجدر بالفلسفة الحديثة ، لتتغلب على ما تجد من صعوبات لفهم ارتباط الشخص بالشخصيات ، أن تعتبر الشخص كحركة ، أى مركز ثقل دينامى يتسع بقدر ما يتقدم ، تحت تأثير الأمواج المتعاقبة من الشخصيات التى تتجاذب بداخله ، فتضاعف كثافته . الشخص مركز اتصال الكائن بالشخصية الحاضرة ، وملتقى مجموع الشخصيات الماضية . فحول هذا المركز ينشأ الأنا ــ الكل ، ويتمخض عن نزوعاته .

لقد أعطيت عدة تعريفات لـ « الشخصية » ، كلها تغاير التعريف الذى أخذته فى الشخصانية الواقعية. إن (ألبورت Allport) أعطى الشخصية تعريفاً تبناه اليوم كثير من أصحاب السيكولوجيا المجتمعية . يرى أن الشخصية هى التنظيم الدينامى للأنظمة السيكوفيزيقية ، بواسطته يقوم الفرد بتنسيقاته الخاصة مع الوسط . يظهر لنا أن هذا التعريف صحيح لكنه يحتاج إلى تكملة وتدقيق .

فملاحظتنا الأولى على تعريف (ألبورت) هى : بما أن الشخصية تنظيم دينامى ، يجب أن لا يكتفى بالتحدث عن « التنسيقات » ، بل لا بد من إبراز قيمة تكيفنا بصيرورة الوسط الذى نغيره ونصنعه عن طريق فعالياتنا ، للتكيف معه . إننا نتكيف مع العالم ، وبتكيفنا نكيفه ، فنصنعه ، وبصنعنا إياه نصنع أنفسنا . فهناك تفاعل دائرى ، وتقدم جدلى (ديالكتيك) . فالفردية لا تعرف

---

(١) W. James, Précis de psychologie, p. 265 (20 édition de la trad. fr. Paris 1910).

ذاتها إلا بواسطة العالم الذى يحيط بها ، كما قال هيجل[١] ، إننا « نزوع » ، وحرية فى — موقف ، كما عند هيدجر وسارتر : « المجتمع يصنع الشخص (...) والشخص يصنع المجتمع[٢] » .

فهذه الفكرة تردد صدى الجدل الهيجلى — الماركسى : إن التغيرات الكمية تحدث تغييرات كيفية ، والعكس بالعكس . فإذا أخذنا التعريف الذى أعطاه (ألبورت) للشخصية ، وجعلنا عوض « فرد » (من حيث هو وحدة منعزلة) ال « أنا » فى « النحن » (كما نشاهده ، فى الواقع) حصلنا على كمية دينامية أكبر ، لأن الذات متأطرة مجتمعياً ، وبالتالى أقوى تأثيراً فى الوسط ، ولتفاعلها معه نتائج أكثر أهمية ، من حيث الكيفية .

هذه التدقيقات تجعل تعريف الشخصية أكثر واقعية . فمما تمتاز به ، أنها تبرز الدور الهام الذى يلعبه ، فى تكوين الشخصية ، تفاعلُ شخص مع الوسط ، ودور مَفهومىْ الكيف والجماعة (ما دام الفرد دائماً : « فرداً — مع » . .) . بما أن كل ذات لا بد أن تكون كائناً واعياً ، يلزم من هذا ، بالضرورة ، أن يكون للوعى امكانيات لتغير الموضوعات التى يتصل بها . إن التشخصن حركة مزدوجة تخط ، فى سيرها ، اتجاهين :

أولهما ، هو الكوجيطو الكلاسيكى ، يتممه كوجيطو آخر « مادى » ، يلج بنا فى « مادية » الواقع كما هو ، أى كما نشعر به ، فى معارضة الأشياء لنا (انظر فلسفة مين دوبيران) . فالكوجيطو الكارتيزيانى ، كوجيطو تأملى ، أما كوجيطو (مين دوبيران) ، أى الكوجيطو المادى ، فيمتاز بدينامية كبيرة ، لأنه لا يعتبر العالم مجرد حقل فارغ ، بل العالم هو ما يعارضنى ، ويفرض وجوده على وعيى ، بمعارضته إياى .

والاتجاه الثانى الذى يخطه التشخصن ، يتجسم فى التواصل الإنسانى ، وفى تضامن الأنا مع « النحن » . فـ « التلاؤم » (على حد تعبير ألبورت ، فى تعريفه للشخصية) يستمد ديناميته من مختلف أنواع الصراع القائمة بين الأنا وعالم الطبيعة والظاهرات ، وبين الأنا وعالم الأشخاص الآخرين . ذلك أن « للآخرين » وجوداً حاضراً متصلا بحياة

---

(١) La phénoménologie de l'esprit p. 254-256; T. I.

(٢) Sârtre, Situation II, p. 27.

كل فرد ، يقومون فيها بدور المساعدين أحياناً ، وأحياناً بدور المنافسين ، وطوراً يمثلون القدرة ، وطوراً الموضوع .. لذا يُمتنع فعل السيكولوجيا الفردية عن السيكولوجيا المجتمعية ، فحتى المواقف النرجسية ، تظهر مع البحث ، أن مرجعها هو تأثيرات للصراع المجتمعي ، كما سنرى ذلك فيما بعد .

وآخر ملاحظة لنا على ألبورت : نرى من الصعب جداً أن تعرف الشخصية بكيفية مستقلة عن الشخص . إن التعريف ، الذى أعطاه ألبورت ، يمكنه أن يطلق على الشخصية أو الشخص ، دون تغاير . وعلى العكس من ذلك إذا أخذنا الشخصية كذرة من ذرات الزمن التاريخى لـ « أنا » فى مرحلة دنيا ، لا تستطيع الهبوط إلى أسفل منها ، أى فى وحدة مكتفية بذاتها ، نتساءل : كيف يكون الشخص فى هذه الحالة ؟ فليس للشخص أدنى معنى ، إلا فى ترابط وثيق مع الشخصيات التى سبقته ، ومع الشخصيات التى أخذت بوادرها ترتسم فى المستقبل . الشخص هو الكائن الذى يهتم ، كما يقول (هيدجر) ، أو هو الكائن الذى له طموح لا نهائى ، حسب اتجاه (كيركجارد) .

* * *

الملاحظات السابقة (مضافة إلى أخرى ، سنعرضها فيما بعد) تبرر التحفظات التى نتخذها بالنسبة لما يُعطى عادة ، لمفهومى شخصية وشخص .

حقاً ، إن لفظة « شخص » ، لكثرة ما حملت ، فى مختلف العصور ، من معانى متنوعة (دينية، وصوفية، وسياسية، وقانونية ...) أصبحت متنكرة، ومشوهة شيئاً ما . فكل فلسفة تحاول أن تنقد « الشخص » ، لا تستطيع أبداً ، أن تخطو خطواتها الأولى ، إلا بعد صفق هذا المفهوم ليصفو من كل إبهام لا حق به . بيد أنه يظهر لنا ، أن محاولة كهذه ستبوء ، مسبقاً ، بالفشل ، ذلك أن عملية صفق وتصفية لفظة قديمة ، مليئة بالمعانى المختلفة (كما هو الشأن، فى لفظة شخص) لا تتحقق إلا جزئياً. فلو قمنا بعملية صفق وتصفية كاملة، لتغير مدلول « شخص» فى صميمه ، إما بتفريط يبالغ فى الحط من قيمته ، وإما بإفراط فى تقدير قيمته.

لم نحلل ، إلى حد الساعة ، جذور الشخصانية ، وإنما عملنا على فهم المفردات التى تستعمل فى هذة الفلسفة ، مع إبرازنا للحواجز التى تنشأ عن استعمال هذه

الألفاظ الكثيرة الإبهام والالتباس .

* * *

يرى (إيمانويل مونيي) أن الشخصانية هى الدفاع عن الشخص ، خلافاً لما ادعاه (رونوفيى) من أن الشخصانية هى « مذهب الشخصية »[١] . فالأول يقول بأن الشخص « ليس هيكلا هندسياً جامداً ، إنه يدوم ، ويجرب نفسه مع سير الزمن »[٢] . أما الثانى فيؤكد أن الشخص هو « المبدأ السببى الأول ، بالنسبة للعالم »[٣] .

لقد فطن (مونيي) إلى ما فى الكلمات المستعملة فى الفلسفة الشخصانية من إبهام. فلربما جرّت ، فى نظره ، إلى ردود فعل فردية تصطبغ بأنانية ، فاضطر أن ينعت مذهبه بالشخصانية « المعشرية » (Communautaire)[٤]. ولقد عنون أحد كتبه : « ثورة شخصانية معشرية » . لكن ، بالرغم عن هذا النعت ، لا يزول الالتباس : ألا يثير المعنى الموجود فى كلمات شخص ، وأشخاص ، وأشياء شخصية ... كثيراً من المفاهيم والصور ، غالباً ما تخالف مدلول « معشر » و « معشرى » ؟ ولنخرج من هذا التناقض ، يجمل بنا أن نلجأ إلى إخضاع أحد الطرفين للآخر : إما أن نجعل من « المعشرى » شيئاً يتعلق بالمصالح الشخصية ، وإما أن نجعل كل ما هو شخصى مندمجاً فيما هو معشرى . فى الحالة الأولى لا نتغلب ، أبداً ، على الفردية المصطبغة بالأنانية[٥] ، وفى الحالة الثانية ، تصير الشخصانية غير معشرية .

نتيجة هذا هى أن كل اسم ، لا ينسلخ عما علق به من مفاهيم قديمة متضاربة ، لمجرد وصفه بنعت من النعوت . فوصف الشخصانية بالمعشرية ، لا يزيح عنها ما بها من غموض وإبهام . إن السيد (أندرى لالند) فى قاموسه الفلسفى الشهير (مادة شخص) يُبرزُ ما بين « فردية » و « شخص » من اتصال : « فالفرد الكثير الوعى ، القوى التبصر ، الذى لا يراعى ، مع ذلك ،

---

(١) Charles Renouvier, Le personnalisme, p.1.

(٢) Mounier, Traité du caractère, p. 51

(٣) Renouvier, Le personnalisme, p. VII.

(٤) Qu'est - ce que le personnalisme ? pp. 10 et 74.

(٥) أى الفردانية individialisme

إلا مصالحه الخاصة ، وإشباع رغباته الفردية ، غير عابئ بالأخلاق ، يعد ، رغم هذا ، شخصاً معنوياً . . . » . ويزيد (لالند) بأنه من الواجب ملاحظة أن كلمة شخص تستعمل أحياناً ، كمرادف « نبيل » أو « ممتاز » لكلمة فرد . ثم يصل (لالند) إلى أن ما هو « شخصى » معناه فردى وأنانى ، وانتفاعى .

لمثل هذه الأسباب ، عبرنا عن تحفظاتنا فى شأن تعريف (مونيى) للشخصانية. ففى بعض الأحيان ، نشعر بأن « الشخص » (ولو كان مصفوقاً ، مصفى من الفردية والأنانية) يمكن أن يختلط بالكائن ، كما فى التصريح الآتى[١] : « إن ذكاءنا صدر من صميمنا ، ليستخرج من أعماق لحمة الكائن ، الغذاء الذى سيجعل منه أرواحنا ». وهناك بعض المؤلفين ، لا يتغلبون على الإبهام ، إلا بجعلهم من الشخصانية مرادفاً للأنانية : فمعجم (لاروس) مثلا ، يقول بأن « الشخصانية رذيلة ، وسلوك كل من يجعل معيار كل شيء ، مصالحه الشخصية » . بل إننا نجد فى مجلة شهيرة ، هى لسان حال الحركة الشخصانية المسيحية ، التى أسسها (مونيى) ، بأن « الشخصية شيء غير محدد ، غالباً ما يعتمد على الميزات الخاصة بالفرد ، التى تجعله مخالفاً لأى فرد غيره »[١] .

لقد فطن (مونيى) إلى الصعوبات التى تعترى الشخصانية من جهة المصطلحات والغموض ، لكن ، رغم جهوده ، بقى لفظ « شخص » يحمل طابع الأنانية والأنانة الذى صاحبه ، منذ نشأته الأولى . لذا ، نرى ، أن من الضرورى أن نبحث عن الخطوط التاريخية لهذه النشأة (ولو بكيفية مجملة) ليتسنى لنا أن نساند الشخصانية على دعائم ثابتة واضحة ، كما يفعل العالم فى المخبر (يصنف ، ويرتب ، ويحدد المفاهيم) . إن (مونيى) لم يقم بعملية تدعيم ، من هذا القبيل ، كما تغافل عنها سلفه ، (رونوفيى) ، وإننا لنرجو من العملية التى سنقوم بها ، أن توضح لنا مفهوم « شخص » وتطوراته . وبذلك سنبرر ، مرة أخرى ، الأسباب التى ترغمنا على أن نفضل مجموعة من المصطلحات لم يستعملها سابقونا ، أو على الأقل ، كانت لها معان تغاير ، فى الغالب ، ما تدل عليه ، فى بحثنا هذا . فهدفنا الأول هو إيجاد مصطلحات محددة ، تلصق ، أكثر ما يمكن ، بواقع تجاربنا .

---

(١) Mounier, Esprit, no 1, 1932, p. 51.

(٢) G. Balandier, Esprit, no 4, 1950, p. 596.

٢ ــ فى سبيل اكتشاف « شخص » بلا قناع

إن لفظة persona اللاتينية ظهرت ، لأول مرة ، فى الميدان المسرحى . اعتقد القدماء أن كل واحد من الآلهة تشخيص لبعض الخصال والميزات . فكان للفرس إله للنور والخير وإله للظلام والشر . وآمن الإغريق، مثلا ، أن « أثينا » هى ربة الحكمة وناصرة الفنون اليدوية والمهن، و « أروس » إله الحب، ونجد نفس المعتقدات عند الرومان : « مينرفا » تماثل « أثينا » و « كيوبيد » يقوم مقام « إروس » . وحتى فى أيامنا هذه ، لا زال « البدائيون » يتمثلون الظاهرات والكائنات ، تمثلا ممزوجاً بعناصر ذاتية ، فهم لا يصلون إلى الموضوعية المحض ، لأن ذهنيتهم لم تتحرر من السيطرة الدينية الجماعية الشديدة الضغط . فالبدائى لا يشعرُ بأية غرابة فى التناقض ، فهو مثلا ، يعتقد أنه رجل وشجرة ، فى آن واحد ، يعيش فى ميدانين معاً ، وفى نفس اللحظة ، دون أن يجد فى ذلك أدنى حرج . ولكى يشعر بما فى تصوراته للحياة من تناقض ، فيدرك أنه غير منسجم مع الواقع ، يجب أن تصيبه صدمة يثير عنفها انتباهه .

بيد أن صدمة ، من هذا الشكل ، لا تحصل إلا بتضاد وتباين ، أى إلا إذا كان فى استطاعة الفرد أن يتخلى عن ذهنية وسطه ، التى هى على صورة واحدة . ففى قصة « روبنسون كروزوى » الشهيرة ، بدأ وعى (فوندرودى) يتفتح ، فى اللحظة التى أخذ يتعرف فيها ، على طراز جديد من الحياة ، أى فى الآن الذى انبثقت أمامه ذهنية أجنبية عنه وعن قومه ، بمجرد ما التقى بـ « روبنسون» فى الجزيرة .

والحق أنه لا توجد ذهنية بدائية مستقرة أبداً ، فليس هناك إلا جانب مغلق من الذهنية الإنسانية ، يكفى أن يبرز نمط جديد من الحياة ، لتنتج عنه صدمة ، فتنفعل للصدمة ذاتية الجماعة ، وإذ ذاك تبدأ عملية الانتقال من الشعور الغامض إلى الشعور الواعى . إن الذهنية البدائية ذهنية الجماعات المنعزلة ، فـ « فرويد » يؤكد أنه يحصل تضاعف انشقاق فى الحياة النفسانية : فهناك الـ « أنا » ، والأنا الأعلى (الجانب المجتمعى) و الـ « هو » (وهذا ما يقابل الجانب البدائى : مجموع

الإثارات والغرائز) . هذه الجوانب الثلاث كلها بنيات تتواجد .

* * *

اتصل لأول مرة مفهوم « شخص » بالفلسفة اليونانية ،في القولة التي اشتهرت عن سقراط : « اعرف نفسك بنفسك » . فكان هذا الاتصال الثورة الشخصانية الأولى . ونجد ، كذلك ، بوادر شخصانية ، في تفكير أفلاطون : فالفعل اللاامتزمن الذي تختار به الأرواح مصيرها ، تأكيد ضمني لفكرة الشخصية (الكتاب العاشر من الجمهورية) . ونفس الشيء يقال عن الحركة التي تصعد حتى تصل إلى الخير ، بفضل حبنا للأشخاص الآخرين (انظر : محاورات المائدة والفيدر) . إن « الخير » ، وإن كان شيئاً لا شخصياً ، فالبلوغ إليه لا يتحقق ، إلا عن طريق الحوار ، بين الأشخاص .

لكن يجدر بنا أن نذكر بأن الحضارتين الإغريقية والرومانية لم تعترفا للعبيد بأنهم أشخاص: لم يكن العبيد يُعتبرون إلا « آلات حية » (الاسترقاق الطبيعي) تقابلهم الآلات الغير الحية . يقول أرسطو : « إن العبد ملك حي. . . » ، « إن صاحب السفينة يعتبر الحذف آلة لا حياة فيها ، ويعتبر الملاح الذي يحرس مقدم السفينة آلة حية . . » (السياسة ، الكتاب الأول الفصل ٢) . ولم يكن الأجنبي (بار بار) أسعد حظاً، عند الإغريق واللاتينيين، من العبد . يتحدث أرسطو عن الأجانب فيقول بأن المرأة والعبد ، عندهم ، من نفس الدرجة ، ويعلل ذلك : « بأن الطبيعة لم تجعل من بينهم كائناً يستحق القيادة (...) فالشعراء على صواب ، حينما يقولون : إن للإغريق الحق في التحكم على الأجنبي، لأن الطبيعة أرادت أن تجعل من الأجنبي والعبد شيئاً واحداً » (السياسة ، الكتاب الأول ، الفصل الأول) .

حينما تطورت الحالة في روما، فأصبحت لها بنية مجتمعية بورجوازية ، تعتمد على الملكية الشخصية ، في النطاق الخاص بالأسرة ، يكوّن مفهوم « الشخصية القانونية » ، ووُضعت تشريعات في الموضوع . وقد امتاز هذا التشريع بما أعطاه من أسبقية للقانون الخاص الذي يمنح الكائن الإنساني ، قيمة مطلقة بقطع النظر عن سلوكه : فالكائن البشري يعتبر ، دائماً ، وفي كل الأحوال « شخصية

قانونية » ، وهذه قاعدة تنطبق ، باطراد ، على كل شخص ، باستثناء العبيد ، طبعاً .

إن فكرة التجسد ، فى المسيحية ، أعطت معانى أخرى للفظة « شخص » ، من جراء ماأحدث من نقاش معناها الجديد الذى اكتسبته فى اللاهوت . قد اشتهر جداً فى العصر الوسيط تعريف أطلقه بويس (Bœce) على « شخص : Persona est: naturae rationalis individua subtantia

أى : إن الشخص هو جوهر فردى ذو طبيعة تمتاز بالعقل . أما القديس توماس الأكوينى فيرى أنه لا يجوز أن نُطلق كلمة « شخص » على أى جوهر جزئى ، بل إنها لا تُطلق إلا على الجوهر التام ، من نوع تام : « من هنا نستنتج أن اليد والرجل ، مثلا ، ليستا بأقانيم ولا بأشخاص ، وكذلك الروح الإنسانية ، لأنها ليست إلا جزءاً من طبيعتنا »[1].

واستعمل (ليبنز) فيما بعد لفظة « شخص » فى معنى يبتعد شيئاً ما عن مدلوله الدينى ، فيتحدث عن « مملكة الأفكار » . بيد أنه فى هذه المملكة ، لا تواصل مباشر بين شخص وشخص ، فى حين أن الواقع الإنسانى يفرض ، حتمياً ، أن يكون التواصل المباشر أساساً لكل فلسفة ترتكز على الشخص . أما (ليبنز) فيجعل كل تواصل ، بين شخص وشخص ، لا يحصل إلا بواسطة إلهية . ثم يأتى (كنت) بعد (ليبنز) فيعطى رتبة مرموقة لفكرتى الواجب والاستقلال الذاتى (اللتين تجعلان الفاعل غاية فى عالم الغايات ، عالم القوانين الأخلاقية) . لكن هذا النوع من « الشخصانية » عند (كنت) يبقى شخصانية شكلية ، جافة ، لأنه (فى نظر كنت) ليست لى كرامة شخصية إلا بالقدر الذى أكون جزءاً من مجموعة من الناس ، ما دام الكل يخضع لأمر قطعى واحد .

أما فى العصر الحديث ، بعد أن انتشرت « مبادئ حقوق الإنسان » ، عقب الثورة الفرنسية الكبرى ، أصبح من المسلم به الاعتراف بالآخر كآخر ، أى كشخص ، (سواء كان مواطناً ، أم عبداً ، أم من رجال السخرة . .) فتكون

---

(١) Cf. R. Théologique, p. 591, année 1907 et ibid, l'article de Welschen, "Le Concept de personne" p. 135

معنى للكائن البشرى يجعل منه شخصاً ، يجارى العقلانية والشمول . ولقد تقدم للإسلام أن أعلن عن هذا المبدأ ، فالقرآن يقر أن للشخص كرامة يجب صيانتها وحرمة يحرم التنقيص منها : كل الناس متساوون ، فيما بينهم ، وأمام الله . فما كان لون البشرة ، ولا الموطن، ولا العرق ولا المال . . . ليفضل بين الأشخاص ، إنما قيمة كل امرئ فى فضائله الشخصية : « إن أكرمكم عند الله أتقاكم » (٤٩ ، 12) . حقاً ، نجد أن بعض فلاسفة الإسلام ، (كابن رشد مثلا) يتصورون روحاً عامة تشمل النوع البشرى ، لكن هذه الفكرة لم تقتبس من القرآن، ولكنها إرْث من التفكير اليونانى . فالله وحده يختص بالوحدانية ، لأنه الكائن المطلق اللانهائى : لو كانت المخلوقات جوهراً واحداً لشاركت الله فى صفة يختصّ بها ، مما يخالف المبدأ الذى ينبنى عليه التوحيد فى الإسلام .

نجد فى كتاب « فينومينولوجيا الفكر » لهيجل ، أكثر مما نجده فى غيره ، الايقاعَ الفردى للشخص ، هذا الكائن الذى يتأمل فى ذاته ويتقدم بتعمقه فى تأمله . يأخذ هيجل معنى « شخص » ويدمجه فى التاريخ . لكن ، إذا كان معنى « شخص » يعانى تضايقاً ، فى مذهب (كنت) لعدم إمكان التواصل ، فإنه على عكس ذلك ، نرى أن الفلسفة الهيجلينية تخرجه من نطاقه ، أكثر من اللازم ، حيث إن (هيجل) يخضع الشخص إلى كلّ متسع جداً : الدولة . يرى هيجل أننا، إذا أردنا أن نحب أحداً حباً فعّالاً ، وجب أن نبعده من الشر ونقربه من الخير . ثم إن العقل هو جذر الحب الفعال ، ولربما أضرّ حب ، لاينبنى على العقل ، بالمحبوب أكثر من البغضاء : « بيد أن كل خير أساسى يرضى العقل، فى أغنى صورة من صوره وأهمها ، هو العملية الشاملة التى تصدر عن عقل الدولة إذا قورنت عملية فرد ، بصفته فرداً ، بالعملية السابقة ، صارت شيئاً لا معنى له مطلقاً ، إلى حدّ أنه لا يستحق أن نتحدث عنه »[1].

* * *

إن (كيركيجارد) كان أول من عارض (هيجل). يقول : إن الشخص ليس بفكر مطلق ، ولا بجزء لا يتجزأ من الدولة التى يجب أن يُضحىّ به لفائدتها ،

(١) La phénoménologie de l'esprit, p. 346, T. I.

بل إن الشخص وجود يشعر بنفسه فى التأمل المنعزل ، وجهاً لوجه مع الله ، كما وقع لأيوب فى مناجاته معه تعالى . فالإنسان لا يُرى مطلقاً ، وقد أزيحت عنه كل الحجب : إنه سر ولغز (أما هيجل فيقول ، على عكس ذلك ، بأنه لا يمكن لأى عبقرى أن يبقى مجهولا ، إذ الأعمال والآثار تظهر دائماً ، طبيعة العامل) . لكن (كيركيجارد) لا يهتم إلا بالفرد المنعزل عن الآخرين : فكل تواصل يقع مع و ب الله . فهو يجعل مقولةً من الصفة « الأوحدية » للإنسان فى فرديته ، وهكذ تنفصم كل روابط الشخص بالعالم . بيد أنه كما لاحظه (مارتان بيبر M. Buber) لا يمكن أن نصل إلى الله مع تناسينا للعالم : نحن فى العالم ، ومن العالم ، ولانتعدى الواقع إذا قلنا : « إننا العالم » . لذا ، وجب أن يكون ما نقدمه إلى الله هو العالم الذى فينا . إننا ، على الدوام ، أزواج « أنا ــ أنت » ، « أنا ــ هذا الشىء » ، فلا يوجد أنا فى ذاته . ونحن كما قال (بيبر) ، ثم (سارتر) فيما بعد ، مسؤولون عن ذواتنا وعن الآخرين ، أى أن مسؤوليتنا تتعدى ، دائماً ، ما نحن . هناك تواصل بيننا وبين الآخرين (ياسبرز) ، فى مجرى التاريخ . أما (كيركجارد) فيدعى أن الأفراد ، إذا اتحدوا ، حصل بينهم خراب وفساد : فالفرد لا يكون كما هو فى ذاته ، إلا فى فرديته الأخلاقية ، لأنه يتلاشى فى الجمهور .

إن (كيركجارد) لا يستعمل كلمة « شخص » بكيفية صريحة للدلالة على ذلك الشىء الذى يريد أن يعطيه الرتبة الأولى . إنه ذكر ، مرة واحدة ، فى كتابه « رسالة عن السخرية » لفظة « شخص » ولكنه ، بعد مدة قصيرة ، استعاض عنها بكلمة « وجود » . فمع (كيركجارد) إذن أصبحت كلمة « شخص » مرادفة لكلمة « وجود » إلى حد أنه يصعب علينا ، أن ننعت ، بتدقيق ، بعض الاتجاهات الفلسفية المقتبسة من تأملات (كيركجارد) : لا ندرى أهى « شخصانية » ، أم « وجودية » . هكذا نواجه هذه الصعوبة ، التى لا تقل خطورة عما لاقيناه ، سابقاً ، من المشاكل .

* * *

قد أتى آخرون ، من بعد (هيجل) ، اشتغلوا بنفس المشكل ، نذكر منهم (هاملان) الذى يقول بأن الشخص وحده من بين الموجودات ، يملك أسمى قيمة

كاثلوجية ، وطبعاً أسمى قيمة خلقية[١] . إنه يرفض كل تفسير مادى . فالفكر في نظره ، وحدة تستولى على كل شيء ، والنجاح النهائى للجهود التى يجب على الإنسانية أن تقوم بها لا يتحقق إلا بالتفتح الكامل للشخص ، وهذا لا يحصل إلا بإيمان يجعل من الله الفكر المحض والكائن المطلق . أما (ليون برانشفيك)[٢] فيجعل من الشخص ، بصفته ذاتاً ، مركزاً لبحثه ، ونضاله من أجل تقدم نحو التعمق فى فى الاستبطان ، بغية إخضاع الكائن الحساس إلى الكائن العقلى . يضع (برانشفيك) فى مقابل مجاملة الذات لذاتها ، وأنانة الرومانتيكيين ونزعة (روسو) الفردانية ، اتجاهاً أطلق عليه اسم « نزعة إنسانية » . فيلاحظ على (روسو) أنه رغم كونه أكثر الناس تحليلا لذاتيته ، كان حظه من معرفة ذاته أقل مما وصل إليه الآخرون . ف (روسو) يعطى لأناه البيولوجى أولية تسبح فى عالم ذاتية حيوانية . ثم يزيد (برانشفيك) فى اعتراضه على (روسو) ، إن الإنسان يتركز فى إنسانيته ، بقدر ما يتقوى جانبه العقلى على جانبه الحيوانى . ففضل سقراط يرجع إلى أنه تعمق فى معرفة الذات ، ودفع بهذه المعرفة فى انطلاق قوى ليجعلها تنتقل ، من الصورة المحصورة فى دائرة سيكولوجيا الفرد ، إلى الصورة العامة لتجدد الكائن المعنوى .

* * *

إن هذا العرض التاريخى ينبهنا إلى أنه يجب أن نختار مصطلحات جديدة ، أو على الأقل ، أن نحدد المعانى التى نريد أن نطلقها على كل لفظ من الألفاظ الأساسية التى يستعملها الشخصانيون فى أبحاثهم . قبل كل شيء ، نتساءل : ألا يمكن اتقاء الالتباس الذى يصادم كلمة « شخص » ؟ أو لا يمكن التغلب على الصعوبات التى يثيرها هذا الالتباس ، إذا ما اعتبرنا « إنسان » الحد الأسمى الذى يجب أن يصبو إليه كل امرئ ، ولم نرفع « الشخصيات » ، قبل كل شيء ، إلا ما يحقق الشخص ويجعله يتجاوز ذاته ليصل إلى اكتماله الأوفر ؟

حقاً ، يظهر أن « ما هو إنسانى » ، لا يحمل فى ثناياه ، المعانى المذمومة التى تصاحب ، فى أغلب الأحيان ، لفظتى « شخصى » و « فردى » اللتين

---

(١) Hamelin, Essai sur les principaux éléments de la représentation, p. 428-429.

(٢) L. Brunschvicg, La Connaissance de soi, p. 8.

كثيراً ماتختلط معانيهما . أما « إنسان » و « إنسانى » ، فكلمتان لهما محتوى لا يعتريه أى التباس وإبهام . فالنزعة الإنسانية تجعل ، من الإنسان الواقعى ، محور الأشياء : إنه معيار ومدى كل الأشياء ، كما يرويه أفلاطون عن (بروثاغوراس) قد قيل إن العالم موجود حتما ، كمعطى يتصل ، فى نسبية معنا ، أما الشخصانية فتزيد : إن العالم معطى لكل واحد منا . لكن هذا يثير مشكلة التعدد ، التى ربما دفعت بنا إلى الريبية (إن لم نعط الشخصانية محتوى مجتمعياً ومعشرياً قوى الكثافة) مثلما حاول (مونيي) . أما (بروثاغوراس) فلم ينجح فى اتقاء هذا الخطر . فهو وإن لم يكن ريبياً ، فإنه لم يستطع ، على الأقل ، أن يتخلص من فوضويته الميتافيزيقية : كان يدعى ، فيما يخص الحقيقة ، أن لكل فرد حقيقته . بعد ذلك تأتى « شخصانية » (كنت) فتلتجئ إلى القبلية ثم يتجه (كنت) إلى الأخلاق ، فيركزها على الشكلية ، حيث إنه يضع ، بصفة نهائية ، قواعد تصلح للإنسانية جمعاء ، مهما إختلفت الأحوال ، هكذا غفل (كنت) عن الصيرورة التاريخية ، وعن النسبية الإنسانية . فكأننا أمام كائن بشرى يعيش فى عالم ، كل إطاراته خالدة (« لا جديد تحت الشمس ») ، وكأن التاريخ يعيد نفسه . أليس هذا تنقيصاً لجهود الإنسان ؟ أليس هذا نكراناً لإحدى الميزات الأساسية النوعية للإنسان ، أى نكران المتابعة المتفائلة للتقدم اللانهائى ؟

إن لفظة إنسان إذا أخذت ، كهدف للنزوع وللتعالى ، لا تشوبها شوائب الفردانية ، ومن هنا تمتاز عن لفظة « شخص » التى كثيراً ماتفهم وتستعمل كمرادف للفظة « فرد » . فاللفظ « إنسان » ، إذن ، ميزة هى أنه فى مأمن مما يلتصق بتاريخ (Persona) (شخص) من اضطراب فى المدلول العام ، وفى المدلول الأخلاقى . وكذلك الشأن فى لفظة « شخصانية » ، إذا اعتبرناها من هذا المنظار : إنها تثير هى الأخرى ، بعض الصعوبات ، فليس من الممكن أن تصدر عن (Persona) (شخص) كلمة بعيدة ، كل البعد ، عن « القناع » ، كما يصعب صنع ثوب أنيق من قماش خلق .

إن الشخصانية نزعة لا تخلو من خيرية وحذاقة ، بيد أن ما ينقصها هو أن تدعم أسسها باختيار محكم لكل الأدوات التعبيرية ، لكى تكون أبحاث

الشخصانيين واضحة دقيقة ، لا إبهام فيها ولا التباس . حقاً ، إن تحديد المصطلحات ، أو تجديدها ، لا يكفي ، رغم أهميته ، لحل المشاكل التي تعيشها الإنسانية . لكنه ، على الأقل، يبدد الغموض الذي يعتري لفظة شخص ومشتقاتها. فإذا أمطنا القناع عن المحتوى الإنساني المتصل بجذر ش . خ . ص . تفهمنا ، بكيفية أوضح ، المأساة الإنسانية في أعماقها . فقيام الفيلسوف بهذا العمل ، شبيه بما يفعله العالم ، فكثيراً ما يضطر العلماء ، إلى حصر دورهم ، في ترتيب المصطلحات وتحديدها . مثل ذلك ما وقع لعلم التحليل النفساني ، فقد أطلق لفظة « عصاب » على المرض المعروف بـ « مس الشيطان » ، هذا الشيطان الذي كان ، على ما يزعمون ، يملك المرضى . وقد علق (يونغ) على هذا فقال : بأن الشيطان لم ينزعج من إحداث لفظة « عصاب » كما أن المريض لم يشف لأن اسم المرض قد تغير .

إن الإنسان كلّ ، من كائن وشخص ، وهذا الكل ليس مجموع أجزاء ولكنه المبدأ الفكرلوجي الذي يؤسسها ويخوّلها إمكانية السير اللامنقطع ، وعنه أيضاً تتولد هذه الأجزاء ، فيجعلها تصبو إلى الاكتمال اللانهائي . إن إلحاحنا ، في التمييز بين إنسان وشخص ، وإنساني وشخصي ، يعيننا لنتغلب على غموض المفاهيم كي لا نتعثر في تعريفات مثل التي أعطاها (موني) للوجود الشخصي : إنه « العالم الإنساني للوجود »[1] . فهذا ليس بتعريف ، لأن (موني) يفسر « الوجود الشخصي » بالعالم الإنساني للوجود ، نعني مجهولا بمجهول ، وبعبارة أخرى ، الوجود بالوجود ، أي الشيء بذاته .

ونوجه نفس الاعتراض على تعريف آخر يعتمد على مداول « كائن » ، مع أنه لم يتقدم له أن عرفه : « إن الشخص ليسْ بالكائن ، إنه حركة كينونة ترمي إلى الكائن ، ولا يتم قوامها إلا في الكائن الذي تصبو إليه » . (نفس المصدر ص ٨٥) .

نجد في أطروحة لسيد ينتمي إلى النزعة الشخصانية ، أنه يتبع طريقة ، في

(١) Le Personnalisme, p. 9.

تحديد معنى الشخصية ، أقل مايقال عنها إنها مخالفة للمنطق وللوضوح ، حيث إن المؤلف يستعمل التكرار ، مفسراً المفاهيم بألفاظ مشتقة من جذورها ، مما يحدث الالتباس[1] . فأول فصل ، من الأطروحة المذكورة يعطينا صورة « واضحة » عن غموض تفكير المؤلف ، لأنه لم يبدأ بانتقاء المصطلحات وتحديدها ، حيث يقول : « إن الشخصية ليست بشيء ، بل على العكس ، إنها ما يتصف به الأشخاص فى معارضتهم مع الأشياء (...) فالأمر يتعلق بتحليل ما هو **شخصى** فى **شخص** . وكل ما نراه من شخص هو جسم ، أى صورة بشرية فى حيز ، لكن الجثة ليست بشخص ، فالجسم الحى المفرد هو الذى يكون الواقع الشخصى ». (ص ١٣) . ونجد ، فى نفس المصدر ، تعاريف أخرى فى عبارات تحدث ارتباكاً فى المعانى ، بدلا من أن تخطو بالفلسفة الشخصانية أية خطوة إلى الأمام. مثل قوله : « **الشخصية** ليست شيئاً آخر سوى الحياة **الشخصية** » (ص ٣٣٨) . أما المذهب الشخصانى ، فيعرفه السيد (ديشو) تعريفاً مثالياً ، إذ يقول : « إن الميتافيزيقا الحق هى المثالية ، أى شخصانية مثالية » (ص ٣٥٧) . لنا سؤال : ألا تتنكر الشخصانية لذاتها إذا ما أصبحت مرادفةً للمثاليه ؟

سنبين ، فيما يأتى ، أن الشخصانية ، إما أن تتركز فى صميم الواقع ، وإما أن تصبح لا شيء .

٣ ـ الشخص ككل واقعى

لقد اضطررنا فى أبحاثنا عن الشخصانية ، أن نبدأ بمحاولة التغلب على المشاكل التعبيرية ، فحددنا المدلولات تحديداً ، علنا نتجنب ما وقع فيه رفاقنا الشخصانيون من إبهام والتباس .

لقد كتب بعض معاصرينا : إن معنى « أن نكون شخصيين ، هو أن يحصل لكل منا وعى بالذات » ؟ بيد أن مثل هذه العبارات لا تكفى لتعريف الشخص ، لأنه قبل كل شيء ، يجب أن نعرف معنى « ذات » : فهل يقصد بـ « ذات »

(١) Marcel Deschoux, Philosophie de la Personnalité.

الكائن ، أم الشخص ، أم الإنسان ، أم وحدة تشملهم ، أم شيء غير ذلك ؟ فحتى (هيدجر) الذى يدعى أنه لا يريد، مطلقاً، أن يأتى بفلسفة البرهان، بل بفلسفة المشاهدة والاكتشاف، يظهر أنه كذلك ، لم ينتبه إلى ما يحصل من إبهام ، من جراء استعمال المصطلحات قبل تحديدها التحديد الكافى . وعلى سبيل المثال ، يمكننا أن نسأل : هل يكتشف (هيدجر) مدلول ما أطلق عليه لفظة « سايندیس Seiendes » (موجود خام) ، بطريقة فينومينولوجية ، هذا الـ « سايندیس » الذى هو إنسان ، وشيء ، وآلة ؟ « إن كلمة سايندیس ترمى ، بغض النظر عن كل تحديد ، إلى التقرير بأن هناك موجوداً من الموجودات . إذ أن كل إنسان ، وكل شيء ، وكل آلة (سايندیس) . وأما الزمن والعالم، مثلا، فلا[1] » . فلكى يكتسب الكائن معنى ، بل لكى يكون له وجود ، يلزم ملؤه ، نعنى يجب أن يتشخص فيصير ثخيناً كثيفاً ، كالكيس الذى لا يقف منتصباً إلا إذا ملىء بشيء له ثقل. إن الإنسان هو الحد الأقصى الذى يصبو إليه التشخص ، فى اتجاهه نحو التعالى. ففتنة الأشياء لا تحجب أفقه ، لأنه يكوّن معادلة مع النزوعات المشتركة بين مجموع الأشخاص ، وهو أيضاً تجاوز الذات فى عالم الـ « نحن » والآخرين ؛ والأشياء . فالتشخص ، رغم أنه يجعل من الكائن شخصيةً ، ثم من الشخصيات الشخصَ ليؤسس ، أخيراً ، الإنسان ، لا يمكن اعتباره ذاتية فقط ، ولا موضوعية فقط . فلو أن التشخص كان مضطراً إلى التغذية من منبع الذاتية فحسب ، أو من منبع الموضوعية فحسب ، لانعدم نهائياً . والحقيقة أنه ، إذا اعتبر من ناحية واقعه الكل ، تعدى الجوانب الجزئية : فمن الغلط أن يُحصر كل التشخص فى جانب واحد من جوانب الفعاليات الإنسانية ، مثل الاقتصاد السياسى (طبقاً لمحاولة تعريف الإنسان ، فى تأويلات سطحية ومبالغة للماركسية) ومثل محاولة بعض الوجوديين الذين يحصرون تعريف الإنسان ، بكيفيةٍ يعتقدونها مستوفية كاملة ، فى ذاتية مجردة (كما فعل سارتر ، إذ يعتبر الإنسان كمحض اندفاق للحرية) . نعم ، الوجودية لا تنكر أن فى التاريخ مواقف ، لكن سير التاريخ غير محدد . ففى كل آن يستعمل الفرد حريته لاختيار ماهيته ، وتحقيق مصيره .

(١) A. De Waelhens, La philosophie de Martin Hedegger, p. 309.

أما الماركسية ، فلأنها أكثر موضوعية ، تجعل نقطة ارتكازها فى بنير الإنسانية .

. فالتاريخ ، وإن كان محلا للأحداث والأحوال الإنسانية ، فهو كذلك مكان الحضور الزمانى لـ « أنا » ذى حياة نفسانية محسوسة ، أى « أنا » حاضر مع ، وفى الـ « نحن » وفى الأشياء : فلا الوجودية ولا الماركسية ، بأية طريقة من الطرق ، قادرة على أن تتملص من الكل : « الذاتية — الموضوعية » . نعم ، إن وجود الأشخاص مرتبط ارتباطاً متيناً ومباشراً بالبنيات المجتمعية ، وبوسائل وأنماط الإنتاج ، بيد أن الأشخاص يندمجون فيما يفعلونه وفيما يفكرون فيه ، وأفعالهم وتفكيرهم يتعدى الإطارات المجتمعية التى يصدر عنها الوجود الإنسانى فيتفتح . تدعى الماركسية أنها منهج يستهدف تحرير الإنسان ، والقضاء على حرمانه ، لذا يلتبس علينا موقفهم من الشخص : إنهم يبدأون بنكران ما يريدون الدفاع عنه ، والحط من قيمة الكوجيطو ، مع أن الكوجيطو ، إذا ما وسعنا نطاقه ، وجعلناه « متعديا » لا يترك مبرراً لسوء ظن الماركسيين بالحياة الباطنية . والحقيقة أننى بفضل الكوجيطو ، أؤكد « أنا » ىَ — كذات فى أفقى ، حيث تسود الموضوعات ، وفى العالم المشترك الذى يربطنى بآفاق الذوات الأخرى . فبدون الكوجيطو ، يصعب أن نتخيل وجوداً للتواصل . فلا يمكن تبادل بين الموجودات إلا فى ترابط الآفاق بعضها ببعض ، حيث إن الأفراد ذوات — لذاتها وللآخرين .

بما أن انتقالى إلى مرحلة شخص لا تبتدئ إلا من كائن موضوعى ، يجب ، حتما ، أن يتجاوز كائنى هذا موضوعيته ، بمجرد ما يعيها . أما الشخص فهو واع للكائن الذى يحمله ، منذ الشرارة الأولى لتشخصنه . لذا كان لزاماً أن تنغمس جذور الشخصية فى عالم الكائنات والموضوعات حيث تتكيف ، وتتغذى وتنمو ، وتتخذ المقاييس ، وتتماثل مع ذاتها .

* * *

نريد بهذه الواقعية أن نركز ملاحظاتنا ، على الشخص — وهو يقوم — بنشاط — التشخصن ، عوضاً عما يفعله آخرون : إنهم يجزئون الشخص أولا ، ثم يلصقون الموضوعى بالذاتى ، كما تلصق أجزاء الصحن المكسر ، علهم يصلون إلى إيجاد كائن وجودى — ماركسى ، بعد أن أعادوا طبخه وخاضوه ليقدموه إلى كل نهم يتعشق المذهب الانتقائى التلفيقى .

نقصد ، إذن بـ « الواقعية » اتجاهاً يراعى تأثير الوسط الطبيعى والوسط التقنى والوسط الإنسانى ، فى تكامل هذه الأوساط تكاملا متيناً . هكذا نبتعد عن الاتجاه الذى يجعل « الأنا » يمر بسلسلة من الحلقات المصطنعة، تُلحق به بتراً وتشويهات متعددة ، مما يحصر الشخص ، تارة فى ذات فردية محض مهملة (كما يؤول بعضهم نظرية هيدجر) وتارة يجعل من الشخص كائناً — لـ — أجل — الذات (سارتر) .

نحن الآن أمام مشكلة : نريد أن نعرف أين تبتدئ الموضوعية فى « الأنا » ، وأين تنتهى الذاتية ، فالذى يستطيع تمييز الحدود بينهما يُعد ، حقاً ، جد شاطر ، إذ من المستحيل ، على أى كان ، أن يوحد بين أجزاء متغايرة ليصْنع الشخص : إن الكائن يتموضع ليتشخصن ، ويبدأ ، حتما ، تشخصنه من كونه كائناً .

هناك اتجاه شخصانى قد تدبق فى الذاتية ، إلى حد أنه ضحى بعالم الوساطات (الديمومة الجماعية ، العلاقات المجتمعية ، التقنيات . . .) . يعتقد السيد (لوسين) بوجود مثالية محسوسة شخصية ترمى إلى أن « تضع الفكر تحت كل إنتاج الفكر » وأن تحصر الكائن فى التصور ، بحيث « ليس الشعور فى الكائن ، بل على العكس ، الكائن هو الذى فى الشعور »[1] أما السيد (بيرديابيف) فيطالب بتنقيح عجيب فى التفكير والفلسفة : إن الإنسان معقولية مفكرة ، ولكنه من الخطأ أن يفكر فى معقوليته . فحتّى فلسفة الوجود الهيدجرية لا تحظى برضى (بيرديابيف) ، لأنها فى نظره ، تتشبث بالمعرفة الموضوعية ، علها تصل إلى معرفة اللامعقول ، عن طريق العقل[2]. ثم بعد ذلك ، يعرض علينا المؤلف « شخصانية » تعرف بأنها « حب الآخرين » ، أى حب الشخص الفريد الذى لا يعوّض ، حب الإنسان لوجه الله . . . » . ويقصد بالحب هنا : « فكرة تعبر العالم الموضوعى ، ونفوذاً فى الوجود الداخلى ، حيث ينسحب الموضوع ليترك المجال للـــأنت . ولذا تتكون مملكة الإله فى كل حب صادق ، (...) خارجاً عن كل موضوعية » . (نفس المصدر ص ، ٢٠٢) .

فى الوقت الذى نرى (برديابيف) يعاتب (هيدجر) على إندفاعه نحو

(١) René Le Senne, Introduction à la philosophie p. 172.

(٢) Nicolas Berdiaeff, Cinq méditations sur l'existence, p. 70.

الـ « موضوعية » وإهماله للذاتيه ، نجد السيد (ألكى) ينتقد ، من جهته ، الفلسفة الهيدجرية لإنغماسها فى الـ « ذاتية » ! [١] . فهذا التناقض ، بين الناقدين ، يرجع إلى كونهما لم يحددا الواقعية ، تحديداً كافياً ، يسهل معه معرفة معايير الموضوعى والذاتى ، ومدى تغايرهما واتصالهما . والمسؤولية ، فى هذا ، لا تقع على الناقدين فحسب بل على (هيدجر) كذلك .

لم يوقف (بيرديابيف) انتقاده على (هيدجر) وحده فقط ، بل تعداه إلى الكائنلوجيا الألمانية المعاصرة كلها : يلاحظ أنها انفصلت عن علم اللاهوت . نعم ، يوجد عند (هيدجر) مثلا ، الشعور بالخطيئة ، ولكن (بيرديابيف) يتساءل : لماذا ، وكيف ، ومتى حصلت هذه الخطيئة ؟ [٢] ويسترسل (بيرديابيف) يسأل الفلسفة الهيدجرية : فالكائن — هنا (Dasein = الدّازاين الهيدجرى) قد أُلقى به فى العالم ، ولكن من الذى ألقاه ؟ نرى أن (بيرديابيف) لم يرضَ عن الوجود ، كما يتصوره (هيدجر) ، لأنه لا ينفتح على « مملكة الله » . ينقص ، إذن ، الفلسفة الهيدجرية ، فى نظر (بيرديابيف) ، من جهة ، الانتقال من الشعور بالاجرام إلى الخطيئة الأولى المنصوص عليها فى الكتب المقدسة المسيحية ، ومن جهة أخرى الأنتقال من « الدازاين » إلى وجود الله ، هذا الوجود الذى لم يلق به فى العالم . ولقد صرح (بيرديابيف) فى إحدى جلسات الجمعية الفلسفية بباريس ، عام ١٩٣٧ ، بأن « ارتباط الفلسفة بالوجود كتجربة حية ، يقل شيئاً فشيئاً ، إذا انتقل الفيلسوف من الذاتية إلى الموضوعية . وتظل الفلسفة فلسفة وجود لاصق بالتجربة الحية إذا انتقل الفيلسوف من الذاتية إلى التعالى » .

وفى نفس الجلسة ، حكم السيد (دونيس دو روجمون (Denis de Rougemont الشخصانى البروتستانتى ، على بعض النزعات الوجودية بالعقم ، لأنها تحاول فصل الفلسفة عن اللاهوت ، ثم يتساءل : ألا تساوى قيمة اللاهوت قيمة العلم ؟ ثم يزيد : « بل إن اللاهوت علم أقل تغيراً من العلوم التى تدعى أنها علوم مضبوطة ،

(١) R. Inter, No 3, p. 245 et 249 (mars 1946)

(٢) يظهر لنا أن ما يسميه (بيرديابيف) بـ « الخطيئة » عند (هيدجر) إنما هو اهتمام الفيلسوف الألمانى بالتمييز بين الوجود الصادق والوجود الكاذب ، كما فرق (سبينوزا) بين أصناف المعرفة .

فى حين أن أسنها تنقلب ، رأساً على عقب ، كل عشرين سنه » .

* * *

للسيد (لاكروا) اعتراضات ، من نوع آخر : فهو وإن كان يقر بوجود معنى **الكل** ، ومعنى **الموقف** ، ويعترف بقيمة نشاط الفكر الملتزم (ويسميه اعتقاداً) فهو يأخذ ، فى وقت واحد، على أصحاب الوجودية الملحدة وعلى الماركسيين « عدم قدرتهم على الانفلات من الزمن ليسيطروا عليه » . فالنشاط الإنسانى لا يحرز على فاعلية قوية ، إلا إذا ارتبط بحقيقة لازمنية[1] . وحيث إنه بدون زمنية لا يوجد تاريخ ، كذلك بدون أبدية ، لا يكون للتاريخ معنى ، لأن الأبدية « هى المعنى للتاريخ » (نفس المصدر ، ص ٦٣) . فهناك إشارة واضحة كل الوضوح ، إلى أننا صائرون إلى الأبدية ، وهى أننا منضوون بكليتنا ، فى الزمن . ويرى (لاكروا) أنه يجب أن نبقى أوفياء مع « صيرورة موجهة » ، ويقصد بالتوجيه ، هنا (وهذا ما نختلف معه فيه) توجيهاً نهائياً ، لأننا « مازوون ، دائماً ، بأن نرجع إلى قيم مطلقة »[2] . فى الواقع إن إنسانية الإنسان لا تحترم إلا حيث ترى فيه صورة من الله »[3] .

فى الوقت الذى تلتجئ فيه الشخصانية المعاصرة (وخصوصاً فى فرنسا) إلى الحقائق الأبدية ، معتمدة على مكتسبات الماركسية والوجودية ، تريد أن تتجاوز كلا المذهبين ، وهذا ما يكوّن ، فى الغالب ، النقطة التى تلتقى عندها جميع الاتجاهات المختلفة للشخصانية المعاصرة . ففى مجلة الشخصانية (المذكرة الداخلية) يصرح (مونيى) بـ « أننا نحتفظ بالوضعية العسيرة الشاقة ، إلى أن نُلحق الأبدية بالأشياء المادية ، ويلزم أن نكون أناساً شديدى المراس ، ولنشكل حولنا أناساً أشداء من أجل هذا الإلحاح الصعب الحتمى » شباط « فبراير » ١٩٤٨ ، عدد (١) . وإلى جانب الالتجاء إلى تركيز الفلسفة فى الأبدية ، يعطى الشخصانيون الأولية إلى « المشاهدات » ، (أى التأملات الدينية[4] la contemplation) مما يجعل

---

(١) Jean Lacroix, Marxisme, existentialisme, personnalisme, p. 50.

(٢) Le sens du dialogue.

(٣) Le socialisme ?

(٤) توجد « المشاهدة » فى هذا المعنى عند ابن سينا .

الفرق بين اتجاههم وبين الوجودية المسيحية ضئيلا جداً .

يحق لنا أن نسأل الشخصانيين المسيحيين : هل ترون الإلتجاء إلى اللازمانى ، وإلى « المشاهدات » ، طريقاً من عدة طرق ، أم الطريق الوحيد لتحقيق التعالى ؟

هل هناك حقائق إنسانية تقدر على أن ترضى ، فى الحين نفسه ، المؤمنين بالأبدية والذين لا يؤمنون بها ؟

أيمكن إيجاد فلسفة تستطيع أن تتجاوز المعارضة بين العمل والمشاهدات ؟

سنجيب على هذه الأسئلة فيما بعد . إنها تبرز بعض نقط الخلاف بين الشخصانية والوجودية المسيحية ، من جهة ، وبين الشخصانية الواقعية ، من جهة أخرى .

* * *

الآن ، وقد تسلحنا باصطلاحات ومفاهيم محددة ، سنحاول تحليل الشخصانية ، كمذهب فلسفى تمّ تأسيسه ، أو هو فى طور التأسيس . سنبدأ باتجاه (شارل رونوفى) ، ثم ننتقل إلى شخصانية (إيمانوييل مونيى) و (جان لاكروا) . سيكون لهذين العرضين فائدة مزدوجة ، سيخولاننا ، أولا : تمهيد مجال البحث الشخصانى . ثانياً : إيضاح وتدقيق مواقف الشخصانية الواقعية .

قد وقع اختيارنا على نزعتى (رونوفى) و (مونيى) من بقية النزعات ، لأنهما ، كما يظهر لنا ، أكثر تميزاً . فلنزعة الأول قيمة تاريخية أما نزعة (مونيى) و(لاكروا) فسندرسها لأنها أكثر تمثيلا للشخصانية المسيحية المعاصرة بالغرب .

الفصل الثالث

الشخص والشخصانيون

١ ــ الشخصانية الفردانية (رونوفيي)

يرجع الفضل ، من غير شك ، إلى (رونوفيي) فى رد الفعل ، ضد المكان الثانوى الذى خصص للشخص من طرف (هيجل) والوضعيين وأصحاب علم الاجتماع ، إذ شخصانية (رونوفيي) تريد أن تجعل من الشخص المقولة العليا ، ومركز تصور العالم : « كل معرفة هى حدث من الشعور الذى يفترض ذاتاً ، نعني الشعور نفسه وموضوعاً متصوّراً ، وكل تصوّر هو ، فى الحقيقة ، علاقة أو عدة علاقات منضوية تحت قانون »[1]. لقد حدد المقولات ، وأعطى لائحتها المحتوية على تسع ، آخرها الشخصية (الـ هو ، واللاهو[2] ، والشعور) . إن الشخصية نقطة التقاء المقولات ، لأن المقولات قوانين تلف كلّ ما يعرفه الفرد ، أو ما يستطيع أن يعرفه ، و « من وجهة نظرة أخرى ، لأن المقولات تلفّ الفرد فى تضامنها جميعاً ، من أجل صنع هذا المركب الخاص ، الكثير التعقيد ، حيث يتحد جسمه بشخصه[3] » ويتكلم (رونوفيي) عن الشعور ، فيقول إنه فى المجال الحقيقى أو المحسوس الذى تكونه الشخصية كمقولة « العلاقة » ، فى ميدان المجردات : إنه قانون القوانين « فالشخصية أو الشعور علاقة ، وهذه العلاقة شرط وجود كل العلاقات الأخرى ، التى تنضوى تحتها[4] » .

لقد تكوّنت شخصانية (رونوفيي) ، أول ما تكوّنت ، من اعتبارات منطقية ، أى من مجرد بناءات عقلية ، إنها « مذهب الشخصية الذى يلزمنا بمهمة البرهنة ، بحجج منطقية أولا ، وأخلاقية بعد ذلك ، على أن معرفة الشخص (بصفته شعوراً وإرادة) هى أساس كل المعارف الإنسانية . ترمى هذه المعرفة الأولية (التى هى علاقة من العلاقات الضمنية ، فى كل معارفنا الممكنة) إلى اكتشاف ما يمكن

---

(١) Charles Renouvier, Le personalisme p,. IV

(٢) فى معنى soi و non-soi,

(٣) Essais de critique générale, 2e. essai, p3, T. I:

(٤) Philosophie analytique de l'histoire, p. 44 T. IV.,

اكتشافه (...) من العلاقات المؤسسة لموضوعات التجربة »[١].

يدعى (رنوفى) ، أيضاً ، أن الشخص فردية ، مونادية ولهذا نراه يعتمد على مذهب (كنت) الإنتقادى ليهاجم نظرية (هيجل) التى تجعل من المجتمع البشرى هرماً، قمته الدولة . فالأشخاص، فى نظر (رونوفيي) ، فرديون ومستقلون بعضهم عن البعض . ولقد حاول أن يركز مذهبه على إثبات الحرية والنهائية معارضاً فكرة اللانهائية وفلسفات الشيء ، كما عند (سبينوزا) و (هيجل) . ونراه فى « كتاب المنطق » يفضل النقد ويظهر قيمته ، لأن النقد لا يتصل بـ « الميتافيزيقا القديمة التى تخول المشتغلين بها من النفوذ إلى الجوهر ، وتعبير اللانهائى ، مشيدين المطلق ، مثبتين المتناقضات ، غير مبالين بما يقرّونه هم أنفسهم من افتراضات » (مقدمة الكتاب ص ٦) . كما يلاحظ على (هيجل) أنه يوحد العالم بالفكر الإنسانى ، « وبعد أن صهر من المجموع منظومة ، ظن أنه يملك المطلق ، لأنه كسا ، بكيفية منطقية ، الحلم « الكسموغونى » الذى كان يحلم به الشرق القديم » (ص ١٠) .

يعارض (رونوفيي) (كنت) كذلك ، فيلاحظ أنه ، بدلا من أن نهتم بالجوهر ، أى بعالم لا تصل إليه المعرفة ، يجدر بنا أن نقف عند مستوى الظاهرات ، يعنى العالم النسبي . إن الظاهرات نسبية ، فلا يمكن وجود شيء ، الآن ، لانهائى ، فى مجال الكمية . هكذا ينتقد (رونوفيي) على مذهب (كنت) أنه « خرب مبدأ الشخص » . فالـ « نومين » (الشيء — فى ذاته) ليس إلا الجوهر ، فى معناه الكلاسى ، أما الظاهرة فقد صارت حقيقة تجريبية (لا تفترق عن الأوهام ، وخداع الحواس) فى حين أنه ليس للشخص الحقيقى إلا أنماط نسبية من الظاهرات .

لكن ، رغم هذه المعارضة لـ (كنت) فإن (رونوفيي) يعدّ من أنصار الانتقادية الحديثة بفرنسا : « الشخصانية هى الاسم الحقيقى الملائم للمذهب الذى أطلق عليه ، حتى الآن ، اسم الانتقادية الحديثة »[٢]. لكن هذه النزعة ، عند (رونوفيي) ، تمتاز عن مذهب كنت ، أولا : باعتمادها على منهج المفاهيم (فالشخص ، مثلاً ، كما يعتبره رونوفيي ، هو قبل كل شيء ، معطى يتصل بالإدراك ، ثانياً : بكونها أبدلت معيار البداهة ، فى السيكولوجيا (الكنتية)

(١) Le personnalisme, Introduction.

(٢) Le personnalisme, p. VI

والميتافيزيقا ، بمبدأ الاعتقاد المبنى على البرهان العقلى ، ثالثاً : إن (رونوفيي) يعارض الواقعية الكنتية ، فيما يتصل بالجوهر ، بمبدأ النسبية .

هذه لحمة ميتافيزيقا شخصانية (رونوفيي) .

فماذا يمكن أن يصدر عنها من نتائج فى ميدان التطبيق العملى ؟

وما هى الحدود الفاصلة بين هذه الشخصانية والشخصانية الواقعية ؟

يحلل (رونوفيي) فى كتابه «الشخصانية» الشروط المادية للشخصية ولمصير الأشخاص . ينقسم الكتاب إلى ثلاثة أقسام : الميتافيزيقا ، والاجتماع ، وعلم الغيبيات . لكن الفروق ، بين هذه الأصناف الثلاثة ، لا تظهر بوضوح . ف (رونوفيي) يبحث فى الميدان الاجتماعى بتفكير ميتافيزيقى ، مما يجعل « علم الاجتماعى الشخصانى » يبتعد ، كل الابتعاد ، عن الواقع الإنسانى الحى ، ويلتحق بعلم النظريات الميتافيزيقية . يبدأ (رونوفيي) بوضع مسلمات ميتافيزيقية ويحاول ، بعد ذلك ، أن يجد لها مبررات فى تاريخ المجتمعات ، عوضاً عن أن يبحث عن القوانين المجتمعة فى البيئات الإنسانية . إنه ، منذ البداية يسلم ، أولاً : ب « أن السبب المعقول لحياة الإنسان هو أن نتعلم العدل » ، ثانياً : بأن الشخص لا يمكن أن يحقق بانفراده ، الغاية من هذا التعلم : « إن الملاحظة السيكولوجية تظهر لنا أن للإنسان معنى عاماً مبهماً عن العدل ، يبدو فى اتصالاته ، مهما ابتعد عنه ، أو حصل منه تناقض عند تطبيقه إياه » (ص ١٣٠) .

* * *

إن هذه النظرية تتطلب مناقشة . إننا نرى أن « السبب المعقول للحياة » لا يمكن أن يكون هو « تعلم العدل » كما يدعى (رونوفيي) . يجب أن تكون الحياة المجتمعية منسجمة مع الأخلاق لتوفر السعادة للأفراد ، والأخلاق تفرض وجود العدل . فالعدل ليس إلا وسيلة ، خلافاً لما يراه (رونوفيي) حيث ، يجعل منه فكرة مجردة ، يتزمن حصولها فى المجتمع ، كالماهيات . ويزيد (رونوفيي) قائلاً إن الإنسان ، (بطبيعته) يشعر بوجود العدل شعوراً عاماً مبهماً . لكننا نرى العدل ، فى الواقع هو كل فعل يماشى القوانين والتشريعات الوضعية المحددة : إنه القرارات والأفعال التى تراقب سلوك الأفراد ، من حيث اتباعهم لما يعترف به الجميع ، ويقره العرف والدستور أنه عدل . فلا توجد « فكرة » مجردة للعدل ، بل ما هو موجود فى الواقع

إنما هي أصناف من المجتمعات ، لكل واحد منها ، في كل عصر من العصور ، عدل خاص . فكما يقول أرسطو : « إن العدل حتمية مجتمعية ، لأن القانون هو المبدأ اللازم لكل جمعية سياسية ، وأن القرارات العادلة هي المؤسسة للقانون » (كتاب السياسة) . فلو سلمنا ، مع (رونوفيي) ، أن الشخص يملك ، طبيعيًّا ، معنى « العدل » ، ولو بصفة عامة غير محددة ، للزمنا أن نسأل : لماذا نشاهد ، في التاريخ العام للإنسانية ، أن القيم « العليا » (وحتى ما هو منها شامل ، مكتسب منذ آلاف السنين) يصيبها الانحلال والإخفاق ، سواء عند الشعوب « البدائية » أم « المتحضرة » . وهذا الإفلاس المتكرر الذي يعتري القيم ، في كل وقت وحين ، قد يطول وقد يقصر ، ولكنه ، مهما كان أمده ، إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على ما في المعاني الأخلاقية من نسبية ، وهذه النسبية ، خلافاً لما يراه (رونوفيي) لا يمكن أن تأتي من « طبيعة » الفرد ، بل مما بين الأجيال والبيئات والثقافات من فروق .

على أن (رونوفيي) يعتبر المجتمعات الإنسانية عفنة فاسدة ، سواء كان العدل غاية أم وسيلة . يرى أن البيئات البشرية ، في البداية ، عندما أبدعها الخالق تعالى ، كانت تتحلى بالفضيلة والكمال ، لكن بعد ذلك ، وقعت الخطيئة الأولى : « فإن الخطيئة حدث وقع ، فعلاً ، في العالم ... » (كتاب الشخصانية ، ص ٨١ ، انظر كذلك ص ١٠٨) .

هكذا ، فإن النظرية الاجتماعية ، عند (رونوفيي) ، تعتمد على نزعة لاهوتية théisme ترجع كل شيء إلى العلة الأولى ، أي إلى الله . إنها « وضعية » ، « كوسمولوجية » تتصل بالغيبيات [١] . هكذا فإن شخصانية (رونوفيي) تحكم على الشخص بالنقصان ، منذ البداية ، وبعدم القابلية للاكتمال ، فأفقه محدود من حيث المعرفة ، ومن حيث الفعاليات ، كما أنه لا يستطيع أن يحقق الغايات التي يصبو إليها . « يجب أن تعتبر الفكرة السامية والكاملة للشخصية ، في الشخص الأعلى (أي الله) ذي العقل الشامل بجميع مجال العقل (...) والخلق » . إن الحقيقة الأساسية للإيمان بهذا الكائن « هي الإيمان بموضوعنا الخارجي ، فوق كل الموجودات الفردية التي نواجهها خارجة عنا (...) يلزمنا أن نفكر في الخالق ككائن خارج

---

(١) Cf. "La monadologie" (in Le troisiéme Essai) et le ch. 13 in Le personnalisme.

عن العالم . إن محمولات الشخصية توجد فى فكر الخالق (...) فليست الآلهة إلا تشخيصات لمزايا وقوى تصدر معانيها عن معرفة ملكات الأشخاص » (الشخصانية ، ص ١٤ ، ١٥) .

تُظهر شخصانية (رونوفيي) نقصاً آخر : إنها لم تتمحور فى الزمن الحاضر ، مما يجعل التشخصن حركة غير متزنة مع أن الزمان بُعدٌ أساسى من أبعاد الشخص (كما سنرى ذلك فى الجزء الثانى من كتابنا هذا) . فخلافاً لما جرى عليه الفلاسفة المعاصرون الآخرون ، لم يلتفت (رونوفيي) إلى الاتجاهات الكبرى الشائعة ، مثل مذهب التطور ، وعلم النفس المرضى ، وعلم الاجتماع . فقد اكتفى بأن شيد ، نظريًّا ، شخصانية مجردة ، لأنها لاتعتمد على مفاصل عتيدة ، أى على المعطيات التجريبية التى اكتسبناها بفضل تقدم العلوم فى القرن العشرين . ورغم هذا التقصير الجلى ، يعاتب (رونوفيي) الفلاسفة الآخرين ، مدعياً أنهم مقصرون ، ويتأسف من كون الاعتقاد فى الله قد ضعف : إن بعض المذاهب المعاصرة تجنح فى نظر (رونوفيي) ، لتبديل الألوهية بمجردات ، كـَ « اللانهاية » و كـ « المطلق [1] ». حقاً نجد عنده فلسفة عملية (الأخلاق للتطبيق ، أى السياسية) لكنها وجدت قبل الشروع فى تهيئ اتجاهه الشخصانى [2] . ويجدر بالتنبيه كذلك ، أن منبع « الفلسفة العملية » عند (رونوفيي) ، ليس هو منبع شخصانيته . يزعم (رونوفيي) أن الشخص الحر هو قاعدة « الأخلاقية » ، وقاعدة السياسة التى تنضوى إلى هذه الأخلاقية . والشخص الـ « حرّ » هو الذى لا يخضع لأى حتمية أو قيد . فمن جهة ، يوجد الفرد متمتعاً بهذه الحرية المطلقة ، ومن جهة أخرى ، يوجد المجتمع بما له من وسائل مختلفة ، أكثر قوة من وسائل الفرد ، بحيث لا يستطيع أى أحد أن ينفلت منها . ثم إن (رونوفيي) ، ليتغلب على هذا الوضع الغريب ، يلتجئ إلى غائية مجتمعية : فعلى الاتجاه العام للمجتمع أن يخول الإنسانَ أحسنَ الوسائل للوصول إلى بعض الغايات ، وهذا ما يذكرنا بما قاله (كنت) من أن الغاية التى يرمى إليها المجتمع

---

(١) Le personnalisme, p 15.

(٢) لم يظهر كتاب « الشخصانية » إلا سنة ١٩٠٣ ، فى حين أن كتابه عن « علم الأخلاق » . قد صدر سنة ١٨٦٩ ؛ أما كتاب « الدليل الجمهورى للانسان وللمواطن » فقد طبع ، للمرة الثانية ، سنة ١٨٤٨ .

غاية أخلاقية ، ولا يمكنها أن توضع فى استقلال عن الشخص ، ما دام الشخص « غاية فى ذاته » .

يُستنتج منطقياً ، من نظريات (رونوفيي) ، أن تصادم الأفراد تتولد عنه الحرب ، ويجب أن تكون صيانة الدولة فوق كل اعتبار (l'étalisme) . يصرح المربى فى الكتاب الذى عنْونه (رونوفيي) بـ « الدليل الجمهورى للإنسان وللمواطن » بأنه لا يمكن للناس أن يتفاهموا ويتفقوا فيما يتصل بأفعالهم ، خصوصاً فى بلد كبير ، إلا « أن ينصبوا عليهم رؤساء ، وأن يقيموا سلطة يخضعون لها فتحكم بما هو حسن ، وتقرر ما يجب عمله فتنفذه » (ص ٦١ — ٦٢) . وأغرب ما فى نظرية (رونوفيي) هذه ، أنها لا تلتحق فحسب بمثالية (كنت) الذى انساق أخيراً إلى تمجيد (فردريك الثانى) ، بل تلتحق ، كذلك ، باتجاه (هيجل) الذى يعطى للدولة أعلى رتبة . وفى كلتا الحالتين ، يتناقض (رونوفيي) مع مواقفه السابقة التى انتقد فيها (كنت) و (هيجل) .

* * *

إن أصعب حاجز يعترضنا فى شخصانية (رونوفيي) ، هو مشكل التواصل :

كيف يستطيع « الأنا » أن يتحدث عن « أنا » آخر ، ويتعرف على وجود أشخاص آخرين؟

كيف يستطيع الوعى الذى هو ، فى صميمه ، معرفة لذاته ، أن يشعر فى العالم بوجود الـ « أنت » و « الآخرين » .

وأيضاً ، كيف ينتقل «الأنا» الشخصى إلى ضمير الغائبين (on) الذين يكوّنون المجتمع ؟

إن مشكلة التواصل هذه هي أساس كل فلسفة شخصانية . فمذهب (رونوفيي) اتجاه تعددى ، لا شخصانى ، إذ لا يكفى أن نقر بأن الأشخاص وبصفة عامة ما فى الكون من موجودات ، يختلفون ، أصلاً ، وأنهم لا ينحدرون من جوهر أوحد ، ليتضح لنا كيف يحصل التواصل بين الذوات الشاعرة ، فى عالم تتواجد فيه الكائنات المختلفة . فافتراض (رونوفيي) تعدد الذوات لا يحل مشكلة التواصل وتعاون كل فرد مع الآخرين داخل وحدة شخصية تتكوّن من المجموع . هكذا

تظل نظرية تعدد الأشخاص ، عند (رونوفيي) ، حاجزاً أكثر منها حلاًّ .

وحتى على الصعيد الفردى المحض ، تبقى مشكلة الوحدة الشخصية ، كما يتصورها (روفوفيي) ، خارجة عن السيكولوجيا والاجتماع . فالمسرح الذى تظهر فوقه وحدة الشخص المتكوّنة من الشخصيات المتتابعة التى يعيشها الفرد ، «لا تستطيع أن تكوّن إلا عالماً مغايراً لعالمنا ، حيث إمكانية وجودها لا تدرك بوضوح إلا بعد فناء عالمنا . . . » (الشخصانية) ص ٢١٧ .

فعالم الأشخاص ، فى نظر (رونوفيي) لا يتحقق ، إذن ، إلا فى عالم آخر ، غير عالمنا ، (وهذه مشكلة أولى) ، ولا يمكن أن نصل إلى هذا « الكون » الخارج عن عالمنا إلا بعد فناء عالم الأشخاص (وهذه مشكلة ثانية) .ويستنتج من هذا ، أن الوحدة الشخصية غير ممكنة عملياًّ : فكل ما يمكننا فعله ، هو أن نفكر فى وحدة شخصية ، داخل نطاق نظرية كسمولوجية .

لنطرح ، الآن ، هذا السؤال : هل يمكن وجود تعاون بين الأشخاص ؟ يعطى (رونوفيي) شبه جواب فى كتابه « علم الأخلاق » حيث يشرح تعارض أخلاق السلم مع أخلاق الحرب : « إننا لا نملك السلام » (ج ١ ، ص ٣٢٩) ، وبسبب تعاون وعى الذوات لا يملك ، أى شخص ، السلام .

لقد شعر (رونوفيي) بتداخل الذوات ، غير أنه رأى على الخصوص التناقضات الداخلية ، أكثر مما رأى التجاوب والتواصل بين الذوات ، وهذه التناقضات ، عوضاً من أن تشكل مجموعة منظمة تنظيماً دينامياًّ ، ديالكتيكياًّ ، تكوّن قوى حاجزة ، كلها فردية متطرفة تغلق جميع المنافذ الممكنة أمام التواصل والتعاون والتعاطف .

فحتى إثبات الوجود العارى للأشخاص يثير فينا شيئاً من سوء الظن ، ما دام « الأنا » لما يأخذ صورة عن الطبيعة الخاصة بهذا الإثبات . ما هى المعانى التى يحملها الكائن الذى أدركه ؟ إنى أمَـوْقِـفـَـهُ وسط الأشياء المحيطة به ، والآلات التى يستعملها فى المكان حيث يتحرك . فالكائن يتجلى لى من حيث هو فى ـ ذاته ، كما تتجلى لى الأشياء . لكن الشخص ، مبدئياً ، ليس بشىء .

إن الأشخاص فى المذهب الرونوفيي ، بصفتهم غايات فى ـ ذاتهم ، لا يمكن

تشييؤهم ، ولكن ، رغم كل ذلك ، يرى (رونوفيي) أن الأشخاص لا تربطهم إلا « علاقات قانونية » . وهذا ما يفسر لنا لماذا يعتقد (رونوفيي) أن الديمقراطية هي نمط الحكم الذي يخضع فيه المجتمع للفرد ، باعتباره الحكم الشرعي الوحيد . إن التبادل بين الذوات الشاعرة ، الذي يخصب « الأنا » ، مفقود في هذه الشخصانية ، إذ كل شخص عالم مغلق ، أي « مونادة » . بيد أن أي « أنا » ، كيفما كان لا يوجد إلا متشخصناً ، والتشخصن ، في صميمه ، تواصل (كما سنرى ذلك ، في الجزء الثاني من هذا الكتاب ، لما نحلل « الأبعاد الإمتدادية » للشخص) . إن الشخص ، طبقاً ، لماهيته ولتعريفه ، ليس بمونادة ولا بشيء ، ولا « في ذات » بل لأجل — الذات. إن هذا التحول من الـ « في — الذات » إلى ا أجل — الذات ، أي هذه الوثبة من عالم الأشياء إلى عالم الأشخاص ، هو ما بقي غامضاً في شخصانية (رونوفيي) .

كيف أكيف ، بالنسبة للأشخاص ، مختلف المواقف التي اتخذتها إزاء الأشياء ؟ وحيث أن الـ « شخص » في مذهب (رونوفيي) ملطخ بقيم كسمولوجية ، نتساءل أيضاً : أيمكنه أن يصير « حدث — قيمة » يستطيع أن يخرق كثافة عالم الموضوعات ، التي تشكك في الاتصال المباشر بين الذوات ، والـ « نحن » ، والآخرين؟ إن هذا الاتصال المباشر ، الذي يحياه الأشخاص ، طبيعيًّا ، تجهله الأشياء . ففي الوقت الذي يرفض فيه (رونوفيي) اعتبار الشخص مجرد كائن — في — ذاته ، يؤكد وجوب إبقائه متميزاً عن الأنا التجريبي . إنه يعارض الأنا التجريبي بـ « أنا » آخر ، أعلى ، مثالي ، مما يذكرنا بتقسيم « الأنا » عند (برجسون) إلى أنا سطحي ، وأنا عميق[١] . فنحن إذن أمام ترتيب تقويمي ، لا أمام « الإنسان — الكل » ، أمام ثنائية ، لا أمام وحدة شخصية .

ويرفض (رونوفيي) ، كذلك أن تنبني الواجبات الأخلاقية على أحكام افتراضية[٢] كما فعل (كنت) من قبل : يجب أن تعتبر الغايات ثانوية بالنسبة للواجب (ص ١٧٤) . « فالقانون لا يطلب إلا أن تتحمل الغاية المنشودة تطبيق

---

(١) انظر : رونوفيي « الشخصانية » ص ١٥٢ وما بعدها ، وبرجسون « معطيات الوجدان المباشرة »

(٢) Sciences de la morale, T. I, p. 96.

القانون ، أو ألا تكون مناقضة للواجب » (ص ١٨٢) .

* * *

فالإنسان كما يعتبره (رونوفيي) « كائن مجتمعي يعيش في بيئة كانت في البداية تتمتع ، افتراضياً ، بالكمال » (الشخصانية ، ص ٦٢) . إنه ، وإن لم نعتقد بصحة وجود خطيئة أولى ، فهناك فساد المجتمع البشرى ، لأنه يحتوى على الشر (ص ٧٣) .

إن لفكرة « الشر » عند (رونوفيي) أهمية عظمى . ويظهر لنا أنه أراد إبرازها ليعارض بها فكرة التقدم التي أشاد بها (أوجست كونت) وروجتها بكثرة مختلف المدارس الاشتراكية . فى رأى (رونوفيي) أننا مجبلون ، أساسياً ، على الشر ، لأن للشر جذوراً أصيلة فينا . فالحرب مرض دائم ملازم لعالم الأشخاص . من هنا التشاؤم الذى يجعل من التقدم فكرة خاطئة . يدعونا (رونوفيي) لنستفتى التاريخ .

فإذا استفسرنا التاريخ ، ماذا يكون جوابه ؟

أجاب أنصار (سان سيمون) والوضعيون والماركسيون على هذا السؤال . حقاً ، لقد أثبتوا أن الحرب (فى المعنى العام : تناقضات) شر جذرى ، ولكنه شرح يغلق جميع المنافذ أمام التقدم . فالمتناقضات (لأنها تحطم نفسها بنفسها ، بصفتها متناقضات) ، تفتح المجال الواسع أمام كل تقدم : فالصراع ينتهى بأن يُفرض السلم ، والسلم فترة ممتازة تنمحى فيها المتناقضات . إنها الفترة التى يحتفظ بها المستقبل لنمتلك امتلاكاً مجتمعياً وسائل الإنتاج ، تحت تسيير الدولة ، الـ « مرحلة العضوية » النهائية ، كما يقول (سان سيمون) . أما أوجست كونت فيرى أنه عند حدث « الحالة — الوضعية » تنتهى الحالة الميتافيزيقية التى هى مرحلة انتقالية متفسخة . لكن (ماركس) ، من جهته ، يقول بأنه لا يمكن التمتع بحياة السلم إلا بفضل تحقيق المجتمع الإشتراكى ، أى الوسط الذى يكون صراع الطبقات فيه قد انتهى .

تُظهر هذه الاتجاهات الثلاث تفاؤلاً يحاول إقناعنا بأن انقراض الشر من البيئات البشرية قريب ، وبأنه سيكون نهائياً . لكن (رونوفيي) يرفض اعتقاد هذا الاتجاه « الحتمى » للتاريخ . فهو ، على العكس من ذلك ، يرى أن التاريخ

يعلمنا أن الشر لا يضمحل من جراء التناقضات . فبدلا من أن ينقص إنه يستمر وينتشر ، بالنسبة للخير ، إنتشاراً أكثر .

أنستغرب ، بعد هذا ، أن يجعل (رونوفيي) المعارضة أصيلة بين الفرد والمجتمع ؟ إنه يصرّح بأن الشخص لا يتمتع بالحرية ما دمنا نقصد الإنسان الذى انحط وسقط من جراء الخطيئة الأولى ، فهو خاضع لسيطرة تناقض الإنسان الفردى مع الإنسان المجتمعى (الشخصانية ، ص ١٣١) . يذكرنا هذا بما قاله (هوبس) عن « حرب الجميع ضد الجميع » ، وأن كل فرد « ميال إلى الهجوم على الآخرين واستفزازهم » . فنظرية (رونوفيي) ، من بعض الوجوه ، لا تبتعد كثيراً عن نظرية (هوبس) : ففصل الأنا عن النحن وجعل الفرد معارضاً للمجتمع يرغم (رونوفيي) على أن يستنتج أن الحرب حدث واقعى بشرى مفروض حتماً : « إن الحرب لم تتغير أبداً ، فهى ، منذ البداية ، كما هى عليه الآن ، وكما رآها دائماً من سبقنا ، نعنى أن الحرب توجد بالقوة ، طوال فترات السلم : إنها دائما حامية الوطيس بين الجماعات الكبيرة منها والصغيرة ، كما تشتعل داخل الأسر نفسها » (الشخصانية ص ١٣٢) .

لكن ، كيف نتغلب على حالة الخطر هذه حتى نوفق بين الشخص والأشخاص؟ لايمكن الحصول على أى جواب ، يرضى الجانبين ، العملى والمجتمعى ، داخل مذهب تحل فيه فكرة « الفساد » محل الخطيئة الأولى ! ف (رونوفيي) يطلق على « الفساد » اسم الظلم ، ويعتقد أن الظلم « قد دخل » المجتمع البشرى بإرادة الإنسان. (الشخصانية ، ص ٦٣) . إن هذا الظلم هو « الشر » ، لأنه يمنع الإنسان من تحقيق الكمال . فالمثل الأعلى ، عند (رونوفيي) للوصول إلى تحقيق كمال العالم وكمال المجتمع البشرى ، هو فيما لو كنا نستطيع تغيير أوضاعنا فننتقل إلى افتراض يتجاوز النطاق الطبيعى المعتاد (أنظر الشخصانية ص ٧٣) . ويقترح (رونوفيي) وسيلة ثانية : إنطواء الذات على نفسها ، لأن « الوحدة الأساسية للشخصية فى الله وفى الإنسان تقوم ، قبل كل شيء ، على الفعل الشكلى للشعور» (نفس المصدر ، ص ٥٤) .

* * *

١٢١

بعد التحليلات السابقة لمذهب (رونوفيي) ، سنحاول أن نعرف إلى أى مدى نعثر على أجوبة ، ترضى إلحاحات بحثنا فى شخصانية (إيمانويل مونيي) و (جان لا كروا) وهل تحتوى هذه الشخصانية المعاصرة على عناصر نتغلب بفضلها على المشاكل التى واجهتنا فيما سبق .

٢ ـ الشخصانية المعاصرة

(موني ولاكروا)

تعرف الشخصانية ، حالياًّ ، بفرنسا ، انبعاثاً جذاباً ينفخ فيها شباباً ، وحياة وقوة المجادلة بفضل حركة « Esprit الفكر »[1]. سنحلل هذه الحركة الشخصانية عند أبرز ممثليها ، أى (إيمانوييل موني) .

* * *

ليست هذه الشخصانية منظومة فلسفية ، ولكنها مجموع إنضواءات ومواقف يتخذها المرء أمام عالم اليوم . إنها مستوحاة من المسيحية الكاثوليكية عند (موني) و (جان لاكروا) والبروتستانية عند(دونس دورجمون)[2] . فالشخصانية تبدو كرد فعل ضد سيطرة ماجريات الحياة الحاضرة على الشخص ، هذه السيطرة التى تنمو وطأتها باستمرار كما تبدو ، فى نفس الوقت ، كآلة تخول المسيحيين أن يتكيفوا مع إيقاع حياة القرن العشرين ، مما يجعلها تحرر الفكر من الإنحطاط الجماعى ، وتقى الشخص من الذوبان فى عالم مجهول المعالم . فمن هنا نرى الشخصانية ترتفع إلى مستوى لا يكون فيه المبحث المركزى علاقة الشخص بالإله فحسب ، ولكنها تكون علاقة الشخص المؤمن بالذى لا يؤمن . إن الشخصانية ، إذن ، مفتوحة للجميع : « إن العالم قد أصيب بخلل أوقفه عن المسير . فالروح وحدها يمكنها أن تعيد للعالم القوة على السير . فالعالم لا محالة سينخدع إذا هو لم يهتم بالروح ، لهذا ، تمتد إرادتنا كذلك إلى عالم النشاط (...) . فالنشاط يكون كثافة تفكيرنا وسلطة الزمن التى تعكس ضياءها »[3] . فالشخص اليوم يتألم مما يعترى التشخصن من عوائق . إنه لم يعد أى اعتبار إلا لما يخضع للتقويم الكمى .

---

(١) تصدر هذه الحركة مجلة تحمل اسمها الفكر فى باريس منذ عام ١٩٣٢ .

(٢) قد انفصل Denis de Rongemont عن حركة (موني) منذ حرب ١٩٣٩ .
وأنه يتخذ مواقف تعاكس اتجاه جماعة (الفكر) .

(٣) Emmannuel Mounier, *Esprit*, No. 1, p 22, 1932

« إن الزمن ، رغم كونه مصدر التأنى والطموح فى العالم ، قد اكتسح وأدمج فى منظار فرضه التفانى فى الدفاع عن السرعة . . . » [١].

إن المذاهب الشخصانية المتقدمة كانت تقاوم لتحرير الشخص من سيطرة الموضوع ، ومن سيطرة علم الـ « أنا » التجريبى (كما فعل رونوفيى) أو سيطرة الوظائف الحيوانية (نظرية برانشفيك). أما مع (مونيى) فقد أصبحت الشخصانية تعتمد على إرادة تمتد إلى ميدان النشاط ، لا عن طريق الأفعال الفلسفية فحسب ، ولكن عن طريق انضواءات دينية وسياسية كذلك . « إننا لم نُرد ، فى بحثنا ، أن ندرس الإنسان فقط ، بل أردنا أن نحارب من أجله [٢]» . ويقول فى مكان آخر : « إننا حينما نتكلم عن التقدم . نقصد تقدماً فى صالح الإنسان . وتنمية لكينونة الإنسان وللسعادة والعدل» [٣]. إننا نقفز دفعة واحدة ، داخل ميدان المحسوسات والاهتمامات المعنوية والإنسانية . يقول (لاكروا) إننا إذا اعتبرنا الكائن البشرى ، من ناحية الوصف السيكولوجى ، رأينا أن الشخص ليس فى الإنكماش الفرادانى ، ولا فى الانبساط المعشرى ، ولكن الشخص فى حالة توتر متزن بين هذين الحركتين [٤] قصد نقل « الاشتراكية التقليدية » إلى « إشتراكية جديدة » [٥].

إذا فهمنا الشخصانية ، على هذا الشكل ، ظهرت لنا ، لا كنظريات ميتافيزيقية محض ، بل كبحث عن فعالية تستطيع أن تبرز العالم الإنسانى من بين عوالم الكون . إنها مجهود كبير « لفرض الإنسان على العالم ، وإدماجه فى العالم ، مع الحرص على أن يتميز الإنسان عن العالم » . [٦]فمنذ تحرير فرنسا ١٩٤٤ — ١٩٤٥ واجه المفكرون ، ذوو النزعة الشخصانية ، مشاكل جديدة تتطلب حلولا مستعجلة ، لما لها من قيمة إنسانية تلح إلحاحاً على العالم الشخصى ، أن يقوّم الفكر والنشاط

---

(١) Mounier, Révolution personnaliste et communautaire, p. 39.

(٢) Mounier, in la représentation du *Traité du caractère.*

(٣) *Le Christianisme et l'idée de progrés,* in Rencontres internationales de Genéve, 1947, p. 198.

(٤) Cf. Jean Lacroix, *Vocation personnelle traditions nationales,* p. 172.

(٥) *Le Socialisme* ? p. 21.

(٦) Esprit, No. 11, 1948.

تقويماً فى مستوى إنسانية ما زالت تلهث من جراء الآلام التى لحقتها أيام الحرب الأخيرة ، تلك الحرب التى لم يسبق للتاريخ أن سجل أكثر منها وحشية وفظاعة . لقد اضطر الشخصانيون بفرنسا إذ ذاك ، أن يراجعوا أساليبهم التاكتيكية ، وأن يقوموا باختبار دقيق لمواقفهم ليكيفوا ، أحسن ما يمكن ، الفكر مع النشاط . يصرح (جان لاكروا) بأنه « لا يمكن لمنظومة شخصانية أن تظل اليوم ، ما كانت بالأمس (...) فالشخصانية الوحيدة الممكنة ، هى التى تعتمد على النظام العام للواقع » [1] .

فى مقابل نشاط (أندرى مالرو) الفوضوى المتمرد والمصاب بمرض حب الانتصار والسيطرة والقوة ؛ وفى مقابل الإنتقادات المرة ، الهدامة التى يعرف بها (أندرى جيد) والتى ، إن دلت على شيء ، فإنما تدل على أن (جيد) شهادة حية على ما تعانيه الحضارة الحالية من أزمة (إن (أندرى جيد) يقوم بإيماء من غير أن يتحرك ، ويتصنع التلقائية والتمرد ، دون أن يغير أى شيء وفى مقابل كثير من الحركات التى ترفض كل ما أنجز وكل ما ينجز دون أن تقترح اقتراحاً بناء لحل المشكل ، فى مقابل كل هذا ، ترتمى الحركة الشخصانية ، كلياً ، وسط المعمعة . إن رغبة الشخصانية فى الإنصات إلى الحياة وتفهمها (بدلاً من رفضها أو مقاطعتها) تبين لنا لماذا وجهت مجلة « الفكر » كل عنايتها (من ١٩٤٤ إلى ١٩٤٧) إلى الاستبار والبحث أكثر من الجزم المذهبى ، وإلى المشاكل المجتمعية والسياسية أكثر من المشاكل النظرية ، لذا شعرت مجلة « الفكر » بحاجة ملحة ، سنة ١٩٤٨ إلى عقد مؤتمر حددت فيه « المهمات الحالية » للشخصانية (انظر : التقارير فى الأعداد ١١ — و ١٢، عام ١٩٤٨ مثلاً) .

هكذا تبنى (مونيى) و (لاكروا) ورفاقهما الفكرة الماركسية القائلة بأن الفلسفة « لم تقم إلا بتأويل العالم تأويلات مختلفة ، فى حين أنه ينبغى تغيير العالم » [2] . هذه إحدى الخصائص الأساسية لشخصانية (مونيى) و (لاكروا) . إن هيكل هذا التفكير الشخصانى يستند على محور النشاط : من هنا : كانت الأحداث

---

(١) *Marxisme, exestentialisme, personnalisme*, p. 2.

(٢) Marx, *La XI Thèse sur Feuerbach*.

السياسية ـــ المجتمعية الحالية من صميم اهتمامات هذا التفكير .

إن الأحداث الراهنة ، من المعضلات الأصلية التي نجابهها ، لأنها تتجلى كمجموعة أسئلة تتطلب باستمرار ، حلولا عاجلة وجديدة . أما الشخصانية فتريد أن تكون من طبيعة الأجوبة الأصلية لهذه المعضلات : يجب على المفكر الشخصاني أن يتخذ (بصفته كائناً ـــ كلا ، يفكر ويعمل) موقفاً إزاء كل مشكل يتولد عن الأحداث الراهنة . من هنا يتضح ، فيما يبدو لنا ، الفرق الكبير بين الشخصانية التي تمتاز بها جماعة مجلة « الفكر » وبين الشخصانية النظرية المحض ، كما رأيناها عند (رونوفيي) وكما هي عند (جبرييل مارسيل) . فحينما يُصدر (جبرييل مارسيل) أحكاماً عدائية على التقنية الحديثة ، يهاجم بذلك العالم المعاصر ، ويدق جرس الخطر لينبه إلى انحطاط وتدهور الفكر الحالي ، لأن التقنية ، في نظره ، هي : « الداء الذي تتألم منه مدنيتنا » . ثم إن (موني) و (لاكروا) يرفضان نظرية (ألبير كامو) التي ترى أن الحياة **طاعون** ، فيعتبران الحياة صراعاً ، وعلى العكس مما يراه الوجوديون (باستثناء السيد ميرلوبونتي) يعيدان القيمة إلى الوساطة الموضوعية .

من هنا ، نرى القرابة التي تجمع بين الشخصانية والماركسية ، كلاهما منهج يرتكز على النشاط ، بغية توفيق الإنسانية مع ذاتها ، بالقضاء على كل أنواع الحرمان . لكن يجدر بنا أن نشير إلى أن « قرابة » ، هنا ، ليس معناها مطابقة ووحدة . فللشخصانية موقف مضاد للماركسية يقربها من الوجودية ، إذ تعيد قيمة إلى الحياة الذاتية للشخص (كما يفعل الوجوديون) ، ولكن الشخصانيين ، من جهة أخرى ، يدخلون في معركة (دفاعاً عن الإيمان بالله) ضد إلحاد الماديين وبعض الوجوديين [1] . وهكذا فإن (لاكروا) ، مع أنه من الأتباع الأوفياء لمنهج (ديكارت) ، يرسم الخطوط الأولى للبرهنة على وجود الله ، معتمداً على فكرة العبث عند الوجوديين . إن فكرة العبث قد اتخذت من عالمنا مقراً لها ؛ أليس من الملح جداً ، سواءا من حيث الأخلاق أو المنطق (بالنسبة للأنا) أن نرفض هنا

(١) في نظر (جاك ماريتان) أن أخطاء الماديين (أي الماركسيين) نتيجة نكرانهم لوجود الأبدية في الإنسان (انظر : J. Maritan, *Humanisme intérgral*, p 98.)

العبث ؟ « إن الله يوجد لأنه يستحق الوجود ، ولأن العالم يفقد كل معنى ، إذا لم يكن هناك إله ، فوجودى لا يكفى لإعطاء معنى للعالم . فرفض العبث إذن هو الإيمان » [١] .

* * *

إن الشخصانية المعاصرة ، تتخذ ، بفضل هذه الخطاطة العامة ، موقفاً بالنسبة لاتجهات الكبرى للفكر الحديث . ولكى نحصل على معرفة أوضح لهذه الشخصانية سنحاول إبراز مظهر جديد من مظاهرها ، موجهين بحثنا توجهاً آخر ، فسنبحث عن محتوى « تشخصن » و « شخص » فى نظر (مونيى) .

إن الأنا يحيا الحركة المشخصنة كفعالية يخلق بها ذاته ، وكتواصل ، وإنخراط ، إنها فعالية واعية للذات ، تعرف ذاتها فى نشاطها . إننا متفقون مع (مونيى) على هذا ، بيد أننا نختلف معه حول التحديد الذى يدخله على نظريته السابقة ، إذ يقول بأن تجربة التشخصن لا يمكن أن تفرض على أى أحد ، أو أن يكون الأفراد خاضعين فيها لشروط أو تقييدات [٢] . فنحن ، حينما نعارض فى هذا الرأى الأخير ، إنما نطالب بجواب على السؤال الآتى : إذا انعدمت الشروط ، ولم تكن هناك جبرية انفتحت جميع المنافذ أمام اللاحتمية . إذ ذاك ، نجدنا أمام شبه حرية تقترب من الفوضوية ، بقدر ما تبتعد عن الحرية الواقعية التى تتضمنها لزوما كل فلسفة نشاط والتزام . نعم ، إن تخوفاتنا تتضاءل إذا اعتبرت الحتمية لا كحتمية مطلقة ، ولكن كحتمية مرنة تُدخل فى صميم البنيات ، هامشاً يلعب فيه مبدأ اللاتوقع ، وفى هذه الحالة ، إن المذهب الآلى المحض هو الذى يجلس فوق مقعد الاتهام ، أما حقوق الحتمية والحرية فتبقى مضمونة ، ويكون بينها تواجد فى توافق .

يرى (مونيى) أن تجربة التشخصن هذه ليست عامة ، فلا يحياها ، بكيفية ممتازة ، إلا نخبة الناس . إن هذه الفكرة تذكرنا بالتجربة الروحانية التى يصفها (برجسون) فى كتابه « **منبعا الأخلاق والدين** » . ف (برجسون) يتكلم عن نداء الأبطال والقديسين ، و (مونيى) يحدثنا عن أولئك الذين يرفعون التجربة إلى

---

(١) J. Lacroix, *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, p. 73.

(٢) انظر Le personnialisme, p. 8.

القمة ، « وينادون من حولهم ، فيوقظون النائمين ، وهكذا من نداء إلى نداء تستيقظ الإنسانية من أعماق نومها النباتى الذى مازال يُخمِدها[1] » . هذه فكرة تماثل ، تماماً ، ما ورد عند (برجسون) عن الانتقال من الأخلاق المغلقة إلى الأخلاق المتفتحة (انظر : « **منبعا الأخلاق والدين** ») . ويمكننا الإسترسال فى مقارنة اتجاه (مونيى) بالاتجاه البرجسونى ، فمثلا ، يعتبر (برجسون) أن الإبداع حركة تطورية يشارك فيها الكون بكله[2] . ويرى (مونيى) أن الحركة المشخصنة ليست ميزة تختص بها الحياة البشرية ، بل تشترك فيها الحياة بصفة عامة ، وليست هناك إلا فوارق فى الدرجات ، لا أكثر ، « يجوز أن نبدأ البحث من العالم الموضوعى ، وأن نبين بأن النمط الشخصى للوجود أعلى صورة للوجود ، وأن تطور الطبيعة ، التى تكونت قبل ظهور الإنسان ، تركز كل قواها فى البرهة الخلاقة التى تنبثق عنها عملية تكميل الكون » [3] . هذه النظرية تذكرنا ، بالفكرة الكوسمولوجية عند (رونوفيى) كما عرضناها سابقاً . يظهر التشخصن ، على هذا ، كأنه فى مركز الكون وأنه واقعه . « إن الحقائق اللاشخصية أو التى جردت ، قليلا أو كثيراً من شخصيتها (مثل المادة . والأنواع الحية ، والأفكار) ليست إلا حركات تقهقرية أو ارتخاء يعترى سير الطبيعة فى طريقها نحو التشخصن » (نفس المصدر ص ٩) .

يضع (مونيى) ، فى كتاب آخر ، هذا السؤال : « ما هو الشخص ؟ » ويجيب : « إنه حضور فى الأنا » [4] . إن هذا التعريف لأقرب ما يكون بتعريف الأنا العميق الذى يتحدث عنه (برجسون) فى **رسالة معطيات الشعور المباشر** . كما يذكرنا بما قاله (كيركجارد) من أن حصول الوجود هو أن يكون الموجود فرداً . « ويعرف » الوجود فى مكان آخر ، بأنه طاقة تفكير . ويضع (مونيى) فى كتاب آخر ، نفس السؤال « ما هو الشخص » ؟ ليجيب بأننا لا نستطيع تعريفه إلا سلبيًّا . إنه ما لا يمكن تعريفه . وإذا كان لا يخضع لأى تحديد بواسطة مقولات ، فرغم ذلك

---

(١) نفس المصدر . ص ٨ ، ٩

(٢) انظر التطور المبدع .

(٣) Mounier, *Le Personalisme*, p, 9.

(٤) *Révolution personnaliste et communautaire*, p. 69.

يمكن القول بأن الشخص تجسيد ، وتعالى ، وحرية ، وتواصل (انظر كتاب : **الشخصانية**) .

* * *

لماذا يعتبرون الشخص كائناً لا يمكن تعريفه ؟ حقاً إن الشخص لا يعطى دفعة واحدة ، ولكنه يُحدد بقدر ما يتحقق . فوجود الذات ، ووجود موقفها يفرض كلاهما الآخر ضمنياً . فنحن لا نستطيع أن نقول عن الشخص إنه تجسيد أو تواصل ، أو حرية أو تعال : بل إنه ، قبل كل شيء ، ما بواسطته يصير الأنا قادراً على أن يتحرر ويتعالى ، ويتواصل مع الغير ، ويحقق القيم . فالحرية ليست فى مستوى الكائن ، بل فى درجة أعلى ، هى درجة الشخص كما بيناه ، فى مكان آخر (أنظر الفصل الأخير من « **أحرية أم تحرر؟** » : ليست هناك « ال » حرية ، ولكن **حريات** ، أى مجموعة نوعية من المكتسبات لا يحصل عليها أى أحد إلا بكفاح مسترسل) .

إن الشخص فعالية ، وسير إلى الأمام يحدد خطواته إيقاعُ حركة التشخصن (أحياناً يكون هذا الإيقاع سريعاً وأحياناً يكون بطيئاً ، حسب المستوى الثقافى للمجتمع وأوضاعه الخاصة ، داخل الإطار العام للحضارة) . إن الشخص يتوفر على وسائل للتحرر تختلف سرعة وفعالية ، وبقدر ما يتفاهم الأشخاص فيما بينهم بقدر ما يتعاطفون ، وبقدر ما يتعاطفون يتواصلون . وكلما ازداد التواصل وتمتن ، اتسع نطاق التفاهم ، طبقاً **للتبادل الجدلى** (الدياليكتيكى) . ويمكننا أن نقول كذلك بأنه ، بقدر ما تتسع دائرة التواصل والمعارف ، فإن التحرر يتقدم بنفس النسبة . لذا فالحرية (إذا أخذت بمعنى التحرر) والتعالى (باعتباره جهداً يبذله الكائن البشرى ليتجاوز ذاته) ليساهما **الشخص** ، وإنما هما أنواع فى النشاط الإلتزامى ، والإلتزام ليس **فى** الشخص بل **من** الشخص .

* * *

إن (مونيى) حينما جعل الشخص هو التواصل ظن أنه استطاع أن يمحو كل غموض بين الشخص والفرد ، بحيث إذا قبل التمييز بين الشخصانية والفردانية ، انعدم التناقض بين الشخص والمعشر . وسوف لا يبقى بعد هذا ، سوى التعارض

بين الجمهور غير المحدد من جهة ، وبين المعاشر التى هى أشخاص جماعيون ، ولكنهم أشخاص حقيقيون[١] . فالشخص إذن ليس هو الفرد ، وليس هو الشخصية

* * *

ورغم هذه التمييزات فإن كلمة « شخص » وما يشتق منها ، لا يمكنها أن تسترجع الكرامة الرفيعة التى يحاول بعضهم أن يسبغها عليها ؛ ذاك أن وجود عناصر فردية (قد نشعر بها وقد لا نشعر) قد أحدث مفعولا سيئاً على الجذر (ش. خ. ص = شخص ، شخصية ، شخصن ...) ، لن يستطيع التخلص منه أبداً . وإن تسلط الفردانية على الشخص ليتجلى حتى فى تعريف (أو تعاريف) كلمة فرد. فهو أحياناً « انتشار الشخص على سطح حياته ومجاملته فى الإنسياق معها »[٢] وأحياناً « ذوبان الشخص فى المادة » (نفس المصدر ص ٦٨) .

إن (موني) يعطى ، فى التعريف الأول ، للفرد نفس الدور الذى يلعبه فى البرجسونية الأنا السطحى الذى يرقب ويعكر ، عن طريق العدوى ، الأنا العميق ، أما التعريف الثانى فيذكرنا بالمعارضة الكلاسيكية للروح السجينة فى الجسد ، وخاصة المعارضة البرجسونية حيث يكون الفكر توتراً بلغ الحد الأقصى فى الإلتئام ، بينما تصير المادة تفككاً لهذا التوتر أو «ذوباناً» طبقاً لعبارة (موني)[٣]

فحينما يقوم هؤلاء الشخصانيون بالتمييز بين **شخصية وشخص** ، وخصوصاً حينما يظهرون معارضة بين فرد وشخص ، إنما يلتجئون إلى خطاطة ثنائية تستعمل فى الميتافيزيقا منذ (أفلاطون) الذى فرق بين عالم المثل وعالم المحسوسات ، تلك الخطاطة التى استعملها (كانت) بكيفية أخرى عند ما عارض بين « النومين » والظاهرة . ويذكرنا كل هذا ، أيضاً ، بمذهب (برجسون) الذى يفرق بين الأنا العميق والأنا السطحى ، وبين ذاكرتين ، وبين الأخلاقيا المغلوقة والأخلاقيا المفتوحة .

يظهر لنا أنه من الممكن التغلب على الإبهامات والمعارضات والثنائيات التى

---

(١) *Revolution personnaliste* ..., p 91.

(٢) نفس المصدر ص ٦٧ .

(٣) يقول (برجسون) عندما ننتقل من الإدراك الخالص إلى الذاكرة ، نترك نهائياً المادة لنصل إلى الروح .

تصادم الشخصانية فى تحليلاتها ، إذ يكفى أن نعتبر التشخصن ، كما شرحناه سابقاً ، حركة متصلة ، متكوناً من فترات هى الشخصيات ، أى أنماطاً لكينونة الشخص (والشخص ، كما عرفناه ، لا يقف عند حد ، لأن الصيرورة تنميه بلا انقطاع) . إننا إن فهمنا التشخصن، هكذا، تجنبنا الثنائية والتقسيمات المصطنعة، واستطعنا أن ننسق وأن نوقف بالنسبة إلى التشخصن كل الشخصيات والكائن فى اتصالهم النسبي والديالكتيكى بصفتهم « صائرين » .

٣ ــ قطبا الشخص

(توتر وإمكانية الكائن البشرى)

لقد حللنا ، فيما سبق ، فكرة « شخص » على انفراد ، أما الآن فسنتناولها بالبحث فى ارتباطها مع فكرة « كائن » التى تفرض وجوده مسبقاً ، ومع فكرة « إنسان » الذى يتجاوز الكائن والشخص معاً .

* * *

ياله من مشهد ! ولكن ، ويا للأسف ، ليس إلا مشهداً فقط . . . ! كيف السبيل إلى الحصول عليك أيتها الطبيعة اللامتناهية » ؟ »[1] . هذا مايعنيه الاتجاه المعاصر الذى لا يقتنع بالموضوع ، ولكنه يريد امتلاك الكائن الشيء فى ــ ذاته لا الأشياء فى علاقة بعضها مع بعض ، وفى علاقتها مع الشخص . إن هذه الفلسفات تؤلم الذات ، لا من جراء أنواع القلق المجتمعى ، ولكن من الموضوع الذى يقف حاجزاً بين الأنا وبين الكائن : يظهر أن للأشياء « مبدءاً داخلياً » أى « حياة »خاصة يجب أن يتطابق معها. وهذا ما يمنعنا من أن نحيا الاتصال المباشر مع ماهية الأشياء مما يحدث فينا شعوراً بشيء من الحرمان . إن (برجسون) يقترح التعاطف كوسيلة للمعرفة ، من الداخل ، أى معرفة ماهو أكثر صميمية فى الشيء وهذا « التمكن المباشر » من شيئية الموضوعات هو مايفسر لنا لماذا يرفض (برجسون) استعمال العدد والذكاء والعقل كوسائل للمعرفة . لقد انتقد (ألكيي) على العلم أنه ليس إلا معرفة للموضوع لا للكائن أى كونه اكتشافاً بطيئاً من الخارج ،

---

(١) (جوت) فوست I ، ص ١ .

فى حين أن المعرفة الفلسفية الحق هى إظهار تجربة أساسية ، أى حضور الكائن فى الشعور (دون اعتماد على المفاهيم) ، وهى تجربة مشتركة بين الفيلسوف وبين مجموع الناس [١] .

من هذا نفهم ، إذن،أصل بعض التضايق والقلق اللذين تحس بهما بعض الفلسفات أمام الجدار الشمّاخ الذى تقيمه شيئية الموضوع التى هى فى الموضوع شيء آخر غير الموضوع : كثافة ! عبث ! تمرد على العلم ! تمرد على التفكير ! إن هذا المطلق الذى نلاحقه ، دون جدوى ، هو شيء ، فى حينونة لا يمكن معها للفكر ، المتعود على ماقد تم حصوله ، أن يتفهمه .

فالتشخص ، هو أيضاً ، فى حينونة ، لكن دون أن يكون شيئاً مطلقاً . وهذا ماسيحاول العرض التالى أن يوضحه لنا .

* * *

للتشخص ثلاث فترات تختلف حدتها على حسب كثافة الأنا . إن الشخصية تعيش فى اللحظة الحالية ؛ بينما الشخص يذهب إلى أعمق من ذلك مفكراً فى ذاته داخل الديمومة . أما الإنسان ، فله سعة تجعله يصبو إلى اللانهاية ،من هذا المنظار يكون إذن ، عالم الشخصيات دون عالم الإنسان .

نقتبس من (لويس لاڤيل) هذه الصورة الغنية : هاهوذا (نرجيس) أمام المرآة ، « فمقاومة الزجاج والظهر المعدنى للمرآة تشكل حاجزاً أمام محاولاته. وليعارض هذه المقاومة يصدم المرآة بجبهته ويديه مضمومتى الأصابع . إنه لن يجد شيئاً إذا أحاط بها : إذ المرآة تحبس عنه عالماً آخر ينفلت منه ، حيث يرى نفسه من غير أن يستطيع الحصول على أناه ؛ إن مسافة مغلوطة تفصله عنه » [٢] .

فإذا أردنا أن ندخل هذه الصورة فى نطاق بحثنا يلزم أن نتخيل،على عكس ذلك (نرجيس) أمام حوض من الماء،يتراءى له وكأنه طريق مفتوحة.يمكن للمرآة أن تظهر،جيداً ، الكائن ، فلنحاول أن نحيط بالكائن ! إننا لن نجد أى شيء

---

(١) Ferdinand Alquié, *La nostalgie de l'être*

(٢) Louis Lavelle, *L'Erreur de Narcisse*, p. 11.

خلفه . فلنغضب ! فالمرآة لا تعكس إلا ما يأتيها من الخارج ، أى إلا مايقف أمامها ليُرى وعلى العكس ، يمكن اعتبار حوض الماء مجموعة جوانب المنظار الذى يتجاوز فيه الشخص ذاته . فالماء يسيل ، كالصيرورة ، وليس للينبوع ظهر معدنى ينصبه حاجزاً أمام محاولات (نرجيس) . فكلما نظر الشخص من ناحية الكائن ، أحس بأن سيره قد أوقف ، وأن مجالاته قد حددت ، وجمدت . وبخلاف هذا ، إذا مانظر من ناحية الإنسان ، شعر بأن آفاقه تتفتح على الصيرورة نعنى على اللانهاية ، فى هذه الحالة الثانية يكتشف الشخص حقيقته كـ « لأجل — الذات » ، كما يكتشف أن له قوى لا حدلها ، بفضلها يؤثر على كل الأشياء الا « فى —الذات » المحيطة به والتى يتجاوزها . إن الشخص لايكتشف كل هذا فحسب بل يكتشف كذلك ، وبالخصوص أنه ذات ، وأن هذه الذات ، فى حقيقتها ، قوة للتجاوز . يكتشف الشخص نفسه ، فى المرآة ، كما هى بصفتها « فى — الذات ». وبخلاف ذلك ، نرى فى حوض الماء الا « لأجل — الذات » يتراءى فى نزوعات يريد بها أن يصير هذا الشخص أو ذلك ، وفى بعض الحالات الممتازة ، نرى الشخص يذوب ليحل محلـّه الإنسان . فكما قال (نيتشه) : « لا شيء ذا قيمة ينتج عن أشعة الفكر لا يتراءى إلا لنفسه » .(فى ملحق كتاب هكذا تكلم زاردشت) .

من هنا نعتبر الإنسان تجسيداً لواقع متعالىَ عليه ؛ إنه مجموع انطلاقات تدفع الشخص أن يتجاوز المدى الإنسانى العادى : يصير المرء إنساناً إذا استطاع أن يستعمل شخصه استعمالا يليق بكرامة عالم الأشخاص .

* * *

إن الإنسان الذى نعنيه ، هنا ليس إنسان العلوم الطبيعية (أى حيوان من بين الحيوانات الثدية ، الفقريية . . .) ، ولكنه قوة تتجاوز الكائن والشخص . إنه هو الذى يفهم اللزوم ، ويتحمله ويتغلب عليه ليتحرر . وهذا يتطلب جهداً شاقـًا يستلزم اكتسابات تدريجية ،أى يستلزم السيطرة على الذات مما يمكّـن الجانب المشخصن أن ينتصر على الجانب الحيوانى ، كما يستلزم معرفة الطبيعة التى بواسطتها

يتعالى الأنا عن الموضوعات وعن الضرورة ؛ وأخيراً ، يستلزم هذا الجهدُ المنطق والأخلاق ، والإبداع الفنى ، أى أصنافاً من النشاط الذى يجعل الأنا يتواصل ويمتزج مع أنا الآخرين . لهذا نعتبر الحرية ، والتواصل والتعالى كمقولات تحدد الشخص (كما سنراه فى الجزء الثانى من هذا الكتاب) .

لقد ذكرنا ، سابقاً ، على سبيل المثال ، (باستور) (ومارى كورى) كنموذجين للشخصيات التى تحققت ، كامل التحقق ، فى الميدان العلمى . وفى الفن أيضاً ، لا يرتفع أحد إلى مستوى « إنسان » إلا إذا عرف كيف يحيا مادون هذا المستوى . إن العبقرية انفتاح وتجسد للكون أجمع . فكبار الفنانين مثل(عمر الخيام) (وشكسبير) (وجريكو) و (روادان) يعبرون عن مشاعر تتعدى من حيث الشمول، عواطفهم الشخصية . « إن الشاعر هو الذى يعرف كيف يسيغ العالم، ويصفه. فهو إذن، معين لا ينضب ،وفى تجدد مسترسل (...) إن أية طبيعة شخصية لا تقضى إلا زمناً قصيراً حتى تكون قد عبرت عن النزر القليل الذى تحتوى عليه ، ثم تتيه فى الأسلوب (...). ففى كل مجهود قديم ومتين حركة للروح اتجاه العالم ، كما تلاحظونه فى كل العصور المهمة التى سارت ، حقًّا ، إلى الأمام بفضل الأعمال الهامة التى أنجزت فيها » (جوته ، محادثات مع أكمان) .

* * *

ويوجد فى كل مجتمع ، مهما كان صنفه وأبعاده ، جو مفعم دائماً . بأنواع من النشاط والتفاعل الممكنة الوقوع ، أى بعناصر مشخصنة أساسية ، فالأشخاص الذين ينتمون إلى أصناف مختلفة من الهيئات المجتمعية(مثل النقابة، والفرق الرياضية، والنادى . . .) لا بد أن تتوفر لديهم إمكانيات للتفتح على جوانب الواقع ، تفوق بكثير إمكانيات الأشخاص الذين ينحصر أفق اتصالاتهم وتأثرهم فى نطاق ضيق ، على أن الاتصالات بين الأشخاص يمكن أن تكون غير مباشرة ، فتحصل بواسطة القراءة والسينما والإذاعة : إن الفن والتقنيات تساهم فى إتساع آفاقنا ، لكن مقدار الاستفادة منها تختلف تبعاً للظروف الخاصة لكل واحد منا (مثل الحالة الصحية والمستوى

الاقتصادى ، ونوع الحياة فى الأسرة . . .) ، فمثلا ، إن الفيلسوف الفارابى والشاعر المتنبي تعاصرا ، وتواجدا فى حلب ، وخالطا نفس الأوساط ، ولكن ، رغم ذلك كله ، تشخصن كل منهما تشخصناً جعله مخالفاً للآخر ، كل الاختلاف. ذلك أن الأشخاص ، وإن كانت المؤثرات عليهم هى هى ، فانفعالاتهم الفردية بها ومعها تجعلهم متغايرين . وإلى جانب الفارابى والمتنبى ، عاش أفراد كثيرون فى حلب ، وفى نفس الزمن ، وخالطوا نفس الأوساط ، ومع ذلك لم يبلغوا من التشخصن مستوى يجعل التاريخ يحتفظ لنا بذكراهم . حقاً ، إن البيئة تمهد الطرق وتهيئ الأسباب لتفتح الشخصية ، ولكن هذه العملية ، وإن كانت شرطاً أساسياً ، فإنها ليست بالشرط الكافى ، فلا بد من الاعتماد على تأثرات البيئة ، مع اعتبار الشروط الخاصة بكل فرد . فعند ما تتوفر الشروط الكافية لتأثير البيئة وتكوين مجموعة من قيم عامة للوجود (مثلا حلب أيام سيف الدولة ، بالنسبة للفرابى والمتنبى) يتفتح حقل الإمكانيات أمام الجميع ، ثم إنه إذا انعدمت المعارضات ، بين تأثيرات البيئة وإمكانيات الفرد ، استطاع الشخص أن يحقق ذاته ، وهذا هو التشخصن .

إن الشخصيات القوية هى التى تحقق هذا التوازن المنسجم . فهناك تناقضات عديدة ، أهمها تلك التناقضات التى توجد داخل كل قطب من قطبى الشخص اللذين هما الكائن والإنسان: فالشخصيات التى تمثل عصراً من العصور أو مجتمعاً ما ، تجسد النقط البارزة لتلك التناقضات الداخلية . فرفض هذه الشخصيات القوية لحياة تنصب فى ديمومة لاتتعدى نطاق الأنا ، يخلدها ويجعل منها صوىً فى مجرى التاريخ الإنسانى . فالحياة القلقة التى نلمسها فى بعض كتب (جان جاك روسو) لا تعبر عن اضطراباته الشخصية فحسب ، بل تعكس كذلك قلق بيئة على وشك القيام بانقلابات كبيرة . ألا تحتوى كتبه على بوادر أولى للحركة الرومانتيكية ؟ وهل هذه الحركة إلا « داء العصر » ؟ كما أن (فولتير) و (مونتيسكيو) و (ديدرو) وغيرهم يرددون صدى أزمات أخرى مجتمعية . حقاً ، نجد بوادر الحركة الرومانتيكية فى آثار (روسو) ، لما يتدفق فيها من حساسية قوية ، ولكن كتابه « العقد المجتمعى » يظهر مطامع ما زالت كامنة عند كثير من معاصريه شعر بها وكأنه خط لها إطار حدوثها . فمشكلة فلسفته كانت مشكلة حياته وانعكاساً لحياة

كثيرين آخرين ، أى إنها كانت ، فى الواقع مشكلة القرن الثامن عشر . لقد كان لتفكير (روسو) جاذبية قوية المفعول تتجلى فى تعدد جوانب آثاره ، وتضاربها ، وفى مخالفتها للأوضاع المعهودة إذ ذاك ، مما جعل هذه الآثار صورة صادقة للحياة وتناقضاتها . من هنا كان تفكير روسو تجسداً للتيارات الكبرى التى كانت تغمر وتهز بيئته . إننا ، وإن اعتبرنا (روسو) من الفاتحين الأولين لعصر الثورة والحركة الرومانتيكية ، لا نقصد أنه كان حتما الممثل النموذجى الوحيد لزمنه ، فلكل بيئة ما محتويات غنية جداً إلى حد أنها تتعدى إمكانيات أية حياة فردية ، مهما غزرت هذه الإمكانيات ليس فى استطاعة أى موجود أن يطمع فى أن يكون الممثل الذى تنفذ فى وجوده طاقات عصر من العصور .

يقول السيد (جلسون) إن الفيلسوف « حر فى أن يضع بعض المبادئ ولكن بمجرد ما يضعها لا يبقى حراً يفكر كما يشاء ، ولكنه يفكر كما يستطيع [1] » ويمكننا أن نزيد على هذه القولة ، أن شراح الفيلسوف المتقدم يجدون فى إنتاجه من التنوع والتناقضات أكثر مما رآه . هكذا كان الشأن مع الفيلسوف (ديكارت) ، ف (سارتر) « صبغه بصبغة وجودية » ، و (هنرى لوفيفر) نصب منه تمثالا ثورياً يبشر بالماركسية ، أما (جيلسون) فقد جعل من (ديكارت) فيلسوفاً مصلحاً ومتمماً لتفكير الفلاسفة القدماء . إن المذهب الديكارتى ليس آثار (ديكارت) الشخصية فحسب ، بل إنه ذلك وزيادة . وتلك الزيادة هى إنتاج المفكرين الذين تأثروا ب (ديكارت) مثل (مالبرانش) و (ليبنيز) اللذين لم يقتبسا من فلسفة (ديكارت) سوى الجانب الأكثر روحانية : كثنائية الروح والجسد ، وجعل مفهوم « مكان » منحصراً فى « معقول » ، ومثل (سبينوزا) ، و (بايل) اللذين يوجهان المذهب الديكارتى نحو مثالية موضوعية نقدية تبشر بفلسفتى (هيجل) و (فويرباخ) ، ومن خلالهما بالمادية الجدلية . إن المذهب الديكارتى إذن يتجاوز (رونى ديكارت) ، كما أن (ديكارت) كفيلسوف يتجاوز واقعه بفضل الغنى الذى حصل عليه مذهبه من بعده ، من جراء الشروح والانتقادات التى أثارها . وبالجملة ، يمكننا أن نقول مع (بول فاليرى) بأن « الشىء الأكثر

---

(١) E. Gilson, *The Unity of Philosophical Experience*, p. 302.

حقيقة فى الفرد . والأعمق فى هويته ، هو إمكانيته التى لا يبرزها تاريخه كاملة ، أبداً »[١] .

يمثل إنتاج (روسو) القرن الثامن عشر ، ولكن (روسو) تواجد مع (فولتير) و (دالامبير) اللذين يعدّ إنتاجهما ، كذلك ، انعكاساً لنفس القرن ، مع أن بين هؤلاء الرجال الثلاثة فروقاً جد عميقة إلى حد أن (فولتير) و (روسو) يعتبران قطبين متباينين . ثم إنه يوجد بين هذين القطبين عدد وافر من الشخصيات تمثل كل واحدة بعض التيارات قد تقوى أو تضعف وطأتها ، وتمثل قيما أخرى لا يمثلها لا (روسو) ولا (فولتير) ونجد شبه ذلك فى كل العصور ، فمثلا فى القرن السابع عشر كان قطبا التفكير بأوربا هما (ديكارت و باسكال) .. ومما يجدر التنبيه إليه هو أن نظريات أية شخصية تمثل حيوية وقيم عصر من العصور ، ليست كلها نظريات صالحة صائبة ، حتما . فلو أننا حاولنا أن نطبق على (روسو) نفسه النظريات التى يدافع عنها فى كتابه « إميل » لوجدنا أنها فاشلة . فلنتخيل (روسو) مكان (فاندرودى)[٢] ، ماذا سيحصل ؟ سنجد شخصاً يحمل اسم (روسو) ولكنه ليس بالكاتب صاحب نظريات العقد المجتمعى ، ولا بالرجل الشغوف بالموسيقى . . . أى ليس (جان جاك روسو) الذى احتل مكانة فى التاريخ . إن هذا الأخير هو الذى نعرف عنه أنه كان يحب الموسيقى ويتعلم اللاتينية ، ويقرأ الكتب الفلسفية ، ويشارك فى تحرير « دائرة المعارف » ، كما نعرف عنه أيضاً أنه سكن (الارميطاج) وتأثر بحياة باريز وسويسرا وإنجلترا . ولو أن (روسو) هذا قد ألقى به وسط الطبيعة ، وهو ما يزال صبياً ، كما يتخيل ذلك بالنسبة لإميل ، لما أمكنه أن يعيش ، لأن « الإنسان الطبيعى » إنما هو إنسان من صنع الخيال لا أكثر : إن الكائن البشرى الوحيد الموجود فى الواقع هو الأنا المتشخصن داخل الـ « نحن » . والحقيقة أن (روسو) الذى نعرفه ليس بمعطى خام ، بل صنيعة الآخرين ، أى نتيجة لتأثيرات البيئات المختلفة التى عاش فيها . فما دام (فاندرودى) يحيا منعزلا فى الغابة ، غافلا عن المشاهد المتنوعة للطبيعة ،

(١) P. Valéry, *Introduction à la méthode de Léonard de Linci*.

(٢) البطل الثانى فى قصة روبانسون كروزوى ، للكاتب الإنجليزى دانيل ديفوى .

لا يعبأ بشيء ، ولا يدرك أى شيء ، ينقصه الاندفاع الطبيعي لاستعمال النار ، واختراع الأدوات ، فإنه لا يستطيع تنمية فهمه وقدراته العملية . فلو أمكن وجود أشخاص مثل (فاندرودى) و (إميل) ، لما سجل التاريخ ذكراهم ، ولما أمكننا أن نتعرف عليهم ، مطلقاً . إننا مدينون بمعرفة (روسو) ، بل وحتى بمعرفة بطله (إميل) لأداة مجتمعية ، هى اللغة .

لنقف ، بعض لحظات ، عند هذه الظاهرة لتحليلها ، تحت وجهة نظر مزدوجة ، بصفتها ، مؤسسة مجتمعية ضرورية للتواصل البشرى ، وكوسيلة دينامية لازمة للتشخصن .

* * *

حقاً ، إن اللغة هى المركب الأساسى الذى يحمل الأفكار والعواطف ، فعليها تعتمد منظومة التبادل والتواصل البشرى . إنها تكشف لنا عن « الضيف المجهول الذى نحمله ، إنها تفتح العالم المغلق لحياتنا الداخلية وتسمح لنا بالخروج منه ، إنها الخالق والعامل فى الحياة المجتمعية[1] »

وتهمنا اللغة ، من جهة أخرى ، لأنها عالم حى ، محكم البنية ، يذكرنا جهازه التنظيمى بالمجتمع البشرى . فكما أن المجتمع يعتمد على الفعاليات المشخصنة ، فإن اللغة تتخذ من النحو محوراً لها وتشكل نظاماً داخلياً تستلزمه ماهيتها . فطالما لا نتوفر إلا على ألفاظ ، مهما كانت قوتها الصوتية ، وكميتها ، فإنه لا يمكن أن ندعى أننا « نتكلم » ، أى أننا نعبر عن أفكار ، بل إن أكثر ما نفعله ، هو أننا نرسل أصواتاً . فلننطق بـ « عين » : إن هذا التركيب الصوتى ، يشتمل على عدة مدلولات ، بالنسبة لمن يتحدث باللغة العربية ، ويوحى له بمعانى مختلفة يصحب كل واحد منها هالة من الصور . فهناك الـ «عين» الجارحة (تذكر بـ : وجه ، نور نظارات ...) وهناك الـ « عين » الجارية (تذكر بـ : ظمأ ، برودة ، صفاء ...) فإذا تلفظ أحدنا بـ « عين » لا ندرى هل يقصد حرف « ع » أم الكلمة « عين » فى معانيها المختلفة .

(١) J. Vendryes, *Langage oral et langage par gestes,* in Journal de Psychologie normale et pathologique, Janvier-Mars, 1950.

وهكذا ، فالكلمات ، ولو نطق بها خارج التركيب اللغوى ، تثير صوراً كثيرة غير منظمة ، ولكن كل صورة منها تحمل روابط تدمج الأنا فى النحن ، فيجب أن تترابط الكلمات بعضها ببعض ، حسب نظام دقيق (كما هو الشأن فى الكائن إذ يتحتم عليه أن يتشخصن ليصبح « أنا ») ، وهذا ما يعطى للكلمات مقدرة ذات جوانب ثلاثة .

١ ـ بها تتجنب الفوضى التى يحدثها ، أحياناً ، تداعى المعانى .

٢ ـ تجعلها حاملة لأفكار متناسقة .

٣ ـ تخولها تأدية المهمة المنوطة بها ، بصفتها وسيلة من وسائل التواصل البشرى .

فالطريقة التى تتبع لتنظيم الألفاظ فيما بينها وتركيب الجملة ، ثم إدخال الجملة فى مجموعة من الجمل ليحصل « كلام » ، ليست طريقة تصدر عن طبيعة الألفاظ ، إنها تفرض من الخارج ، طبقاً لقواعد التركيب النحوى والصرفى . ثم إن هذه القواعد نفسها ليست إلا خضوعاً لـ « سماع » ، أى للاستعمال العادى . فالعملية التى تخضع اللفظ لقواعد النحو والصرف ، هى نفسها التى تتسبب له فى ضياع الإمكانيات التى كان يحملها ، ضمنياً ، قبل أن ينطق به . فهو كالشجرة يجب أن تتجرد عن أوراقها ، فى الخريف ، لتعيش كل السنة . إن اللفظ المنعزل يشبه الكائن البشرى الذى يعيش على هامش المجتمع ، فكما نتساءل عن هذا الكائن ، أهو حيوان محض أم كائن إنسانى ، (أى « أنا » مندمج فى « نحن ») كذلك نتساءل بالنسبة للفظ ، أهو ماهية أم وجود ، فاعل أم مفعول ، سلب أم إيجاب ... إن « علم » النحو هو وحده الكفيل بالإجابة عن مثل هذه الأسئلة فدخول اللفظ ، فى سياق الجملة ، لا يكسبه حلة جديدة ، بل يخلقه خلقاً جديداً . فاللفظ داخل التركيب الكلامى ، لا يبقى صوتاً من الأصوات ، « فالفعل » مثلا ، يصير نشاطاً أو انفعالا ، أى إشارة تدلنا على كيفية وقوع الحركات ، وردود الفعل ، كما تدل على من يقوم بتلك الحركات ، أو يتحمل تلك الانفعالات .

« إن العمل والكلام والمجتمع : تلك هى أسس كل تطور إنسانى ... فبفضل تعاون اليد وعضو الكلام ، والدماغ ، لا عند الفرد فحسب ، بل فى المجتمع

أيضاً ، أصبح الناس قادرين على إنجاز أعمال تتعقد ، أكثر فأكثر ، وتستهدف وتحقق غايات تسمو ، أكثر فأكثر »[١].

هكذا ، فإن وضع اللفظة ، داخل تركيب كلامى ، هو الذى يحدد لها معنى خاصاً من بين المعانى الممكنة اللامحددة : إنها تحصل على تحديد تعبيرى بقدر ما تفقد من الامتداد . من هنا تتكون للفظ « شخصية » خاصة داخل الجملة . فاللفظة تكتسب ، تدريجياً ، معنى لا يمكن تحديده بكيفية مطلقة ، (رغم ما قد يمكن أن نستعين به من قواميس) لأنها قد استعملت فى إطارات كثيرة متغايرة : فالجملة هى التى تعطى كل لفظ معناه .

يمكننا أن نقول مثل ذلك بالنسبة للكائن البشرى . فال « نحن » هو الذى يصنعه ويحدده ، ويصوغه ، ويغذيه بالدلالات المختلفة ، محرراً إياه من اللاتعريف ، أى إنه يرفعه من درجة الكينونة البيولوجية الصرف . فاللفظة (كـ « كائن » لغوى) ضمن مجموعة من الألفاظ المرتبة ترتيباً ما ، تحمل معنى محدداً يستلزمه تفسير الفكرة ، وهكذا ، فاللفظة ، بخضوعها للمقتضيات النحوية ، تصبح عامل تواصل (طبقاً للدور الذى تفرضه عليها طبيعة وجودها) . فعن طريق المجتمع يصبح الشخص « إنساناً » بعد أن لم يكن إلا « كائناً » فقط . إن الكائن البشرى تواصل بالطبع ، وقبل أن يكون «فى — الذات» إنه اندفاع «نحو — الآخرين» ، و « فى — الآخرين » واندفاع « نحو — العالم » ، و « فى — العالم » .

* * *

لقد أبرز الماركسيون والوجوديون والشخصانيون ، أيما إبراز ، قيمة تلك الروابط الأولية التى تجعلنا فى — العالم — مع — الآخرين . ربما كان هذا هو الفكرة الوحيدة التى نالت إجماع مختلف نزعات المفكرين المعاصرين . فـ (ماركس) يقول : « إن الإنسان يصنع تاريخه بنفسه ، ولكن داخل وسط يقيده ، (ذلك لأنه) ليس شعور المرء هو الذى يحدد وجوده بل ، على العكس ، فوجوده هو الذى يحدد شعوره . » ثم ينتقد (ماركس) المادية القديمة التى تدعى أن « الإنسان نتاج الظروف والتربية » ، مؤكداً أن الظروف تتغير ، وأن الذى يقوم بهذا التغير ،

(١) Engels, *Du rôle du travail dans l'hominisation des singes*.

فى الحقيقة ، هو الإنسان » ، وأن المربى ، هو نفسه ، يجب ، حتما ، أن يربى[1] والواقع أن التاريخ لا يصنع شيئاً [2] : « فالإنسان ، الإنسان الواقعى ، الإنسان الحى ، هو الذى يصنع ، وهو الذى يملك ، وهو الذى يكافح ، فليس التاريخ هو الذى يستخدم الإنسان لتحقيق أهدافه (...) ، لأن التاريخ ما هو إلا فعالية الإنسان وهو يسعى وراء أهدافه » . أما الوجوديون، من جهتهم ، فيؤكدون ، على لسان (سارتر) أن الإنسان « ليس إلا موقفاً (...إنه) مقيد كلياً ، بطبقته ، وبأجرته ، ونوعية عمله ، ويمتد هذا التقييد حتى إلى عواطفه ، وحتى إلى أفكاره »[3]. وأما عند الشخصانيين فالإنسان كذات مستقلة ، هو ، كما يقول (مونيى) ليس « إنساناً كثيباً (منعزلا ؟) ، ولكنه إنسان يعيش فى بيئة ، منساقاً منادى »[4].

* * *

إن الذى يقدم إلى العالم هو جسم من غير « كوجيطو» ، أى جسم عاجز عن وعى هويته ، وعن أى شعور بفعالية ما ، فالآخرون هم الذين يعطونه وضع الـ « أنا » ، ويعاملونه على أساس أنه « ذات » . ولا يوجد ، شىء بالنسبة لهذا « الموضوع » الذى يأتى إلى العالم ، لأن وجود الغير والعالم الخارجى يتخذ مكانه بالنسبة لجسمنا . لذا فالرضيع لا يشعر بهذا الوجود ، إنه موضوع من موضوعات أخرى ، يمنحه المجتمع وضعية ممتازة ، « يمتلك » بمقتضاها ، أو على أصح تعبير ، يعطى له حق الحصول على « اسم » يجعل منه هذه الشخصية أو تلك . ولكى يجعل من نفسه شخصاً ، يجب ، بادئ ذى بدء ، أن يعترف به الآخرون كشخصية ، وبعملية الاعتراف هذه ، يلقى به فى الحياة البشرية ، مما يجعله يتجاوز الحياة النباتية المحض .

إن كل ما هو فى المستوى البيولوجى يرجع إلى الكائن الذى تكون عملية دخوله فى العالم المجتمعى عملية ظهور ، وفى الوقت نفسه ، مجهوداً للخروج من الذات

---

(١) *Théses sur Feuerbach.*

(٢) *La Sainte Famille.*

(٣) Présentation de la revue *Les Temps Modernes*, octobre 1945.

(٤) *Qu'est-ce que le personnalisme* ? p.53.

والارتماء الكلى بين ذراعى الآخرين : فكأنه يعرض ذاته ليصبح عضواً من مجموعات بشرية ، إنه يدخل فى الوجود .

يكفى ، إذن ، للكائن أن يظهر ، فإذا بالعالم يتفتح أمامه ، حيث ينال عندئذ نصيبه ، بفضل الآخرين ، ومع الآخرين .

* * *

إن المنظار الذى اتبعناه ، حتى الآن ، يقينا صعوبة التساؤل : كيف يلتحم الكائن البدائى ، أى المعطى الخام ، مع الكائن المشخصن ، أو ، بعبارة أخرى ، كيف يحصل اندماج الـ « كائن » بالـ « شخصية » ؟ فـ (ديكارت) عند ما حاول التغلب على الثنائية (روح — جسد) واجهه نفس المشكل . فهو يرى أنه يجب البحث عن حل هذا المشكل فى المخيلة ، لأن فى المخيلة يحصل اتحاد الجوهر المفكر بالجوهر الممتد .

أما (برجسون)[1] فيستعمل لفظة « فكر » للدلالة على الفعالية النفسانية ، وفى الوقت نفسه ، على مجموع وظائف المعرفة . وهكذا ، بما أن الفكر يتعارض مع الجسم ويستحيل تحويله إلى المادة ، يصير مرادفا للروح . ولكن ، لولا الذاكرة لكان إدراكاً خالصاً ، بحيث « يصبح ، حقاً جزءا من المادة » (ص : ٢٤٩) . فالفكر ، إذن ، ذاكرة لأن الذاكرة طاقة مستقلة استقلالا محضاً عن المادة » (٦٧) . وبفضل الذاكرة « نجد ، بحق ، أنفسنا فى ميدان الفكر » (٢٦٩) . فلإقامة الجسر بين الروح والمادة ، أى بين الجانب الجسمى والجانب الفكرى للشخصية ، اضطر (برجسون) أن يستعمل معنيين للوساطة ، هما الإدراك والذاكرة ، بصفتهما سلوكين يتصلان ، فى الوقت نفسه ، بالجانب الجسمى والجانب الفكرى للشخص . ولقد اتخذ (كانت) موقفاً مشابهاً ، لما أراد حل المشاكل الميتافيزيقية ، فالتجأ إلى الأخلاق : فالانتقال من الالتزامات الافتراضية إلى الالتزام المقولى لا يرمى سوى إلى تحقيق « حقيقة » عليا .

يمكننا أن نتساءل : هل هذه المواقف الديكارتية ، والبرجسونية ، والكانتية

(١) Matière et mémoire

حلول للمشاكل أم ، على العكس ، هى نفسها مشاكل . فكل موقف منها يبدأ من مسلمة، فيضع ملكة من الملكات الممتازة : المخيلة عند (ديكارت) ، والاستقلال الكامل للجانب الروحي عن الجانب المادى عند (برجسون) ، وأخيراً انفصال الأخلاق النظرية عن الأخلاق العملية عند (كانت) .

إن المشكل نفسه يوضع لفلسفة معاصرة : إن القيمة الاقتصادية أو التقنية التى يرجع إليها مذهب البرجماتيه، قيمة غير مستقلة . فهو لا يستطيع أن يدافع عن نفسه ، فى ميدان النظر والأخلاق ، والدين ، إن لم يلتجئ إلى فكرة وساطة ، هى الإيمان بقيمة « غريزة » النخبة الممتازة من الناس . فمن وراء البراجماتية يلوح طيف الأمبريالية العملاق .

* * *

إن فكرة التشخصن تخولنا الخروج من هذا المأزق الذى يجعلنا ، إما : داخل متاهة افتراضات مسلمة (ظاهرة أو خفية) ، أو يرمى بنا فى فخوخ تنصبها ثنائيات الفكر والنظر . إن الثنائيات شيء واقعى فهى من صفات كل شخصية ، ومن صفات مملكة الأشخاص ، طبقاً لجدلية الصراع والتكامل . فالتشخصن يكتسب فائدة هامة مما له من التباس، فهو يشارك فى حركة تفردن الكائن البشرى ، وفى الحركة التى ترفعه إلى أبعد من الفرد ، ومن جميع الأفراد . إن الأفراد والأشخاص يسيرون نحو كمال أعلى ، فهم فى تجاوز مستمر . فالتقدم يكتشف ، دائماً وبغير انقطاع ، نقصانه ونسبيته ، ولكنه منجذب، بقوه دينامية ، ليغزو الجانب الإنسانى فى امتلائه واكتماله .

* * *

٤ — التشخصن كعملية اتصال وتوحيد

إن الشخصية لا تتعارض مع الكائن ، بل تعتمد عليه وتتعداه ، فالميزة الأولى لـ « الشخصانية الواقعية » ، هى أنها لا تفرق بين الكائن والشخص أولا ، ثم تحاول ضمهما بعد ذلك : إنهما يؤلفان الشخص تأليفاً فى تجدد لا ينقطع . فهناك ثلاث مقومات (كائن وشخصية وشخص) لواقع وحيد . من هنا يستحيل علينا :

أولا : تصور أحدهما منعزلا عن الآخـَرَيـْن ، لأن وجوده لا يدرك بطريقة تحليلية .
ثانياً : إدراك المجموع بغير وجود كل واحدة من المقومات الثلاث .

فالـ « كل » ، هنا ، لا يتعدّى نطاق الأجزاء ، إن وجوده يفرض وجود كل واحد منها ، كما أن كل جزء يفرض وجود الكل ، فالجزء والكل متساويان حتما ، إذ استقلال كليهما مرتبط باستقلال الآخر . فالكل لا يعطى إلا فى مجموعة أجزائه ، والأجزاء لا تخضع ، أبداً ، إلى تفرقة تحليلية . فمرعاة للوضوح فى البحث ، تميز الشخصانية الواقعية بين الكائن ،والشخصية ، والشخص ، والإنسان ، من غير أن تضعهم جنباً لجنب لأنها تعتبر العلاقة التى بينهم ليست علاقة اقتران زمنى أو مكانى ، بل علاقة اندماج وتكامل . فحينما يحاول المرء أن يفكر ، بطريقة تحليلية ، فى الجزء المنعزل ، يُعدم وجودها ، ووجود الكل معها ، فى نفس اللحظة . أيمكن تصوّر « كائن » بشرى خارج عملية التشخصن ، أو الـ «شخص» بغير قاعدته التى هى الكائن ؟ أنستطيع أن نتكلم عن الـ « إنسان » منفصلا عن الكائن المشخصن ؟ ذلك محض خيال ! فليحاول من شاء أن يسدل قناعاً على العدم ، فإن العدم سيبقى عدماً ، ولن يتولد عنه الواقع أبداً . فالميت ، إن لم يعد شخصاً بل أصبح جثة ، فذلك لأن طبيعته تغيرت ليتحملها توقف الحركة المشخصنة التى تموقف الـ « كائن » — شخص فى عالم الـ « هنا » و « الآن » . فالجثة هى ما لم يعد له قدرة على التحين فى العالم ، لقد صارت على هامش حياة الذوات . وعلى هذا الصعيد ، تتساوى جميع الحيوانات ، وتتشابه الجثث : « إن كلباً حيا أكثر قيمة من ملك ميت » . فالموت يزيح الحواجز بين الوعى والحيوانية . إنه لا يمكن للأموات أن يكونوا على موعد مع التاريخ ، لقد لعبوا « يانصيب » الحياة ، فكان نصيبهم ورقة العدم . وهذا العدم (أو تفكك الطعمة الداخلية للكائن البشرى) واقع قابل لتنبؤ العقل . إن فى هذا الواقع تفهم حدسى قوى للعدم ، بصفته حداً نهائياً يصطدم به التشخصن ويتحطم عليه . فشبح هذا العدم يحوم ، دائماً ، حول سلوكنا ، نتوقعه ونحيا حدوثه قبل حلوله فى كثير من تصرفاتنا . إن المرء يوصى لأبنائه ، ويؤمِّن على نفسه ضد الموت ، ومختلف الكوارث ، ليضمن العيش لأقاربه . فمن حيث الكم ، إن المرء لا ينقص منه شيء بعد موته (نستثنى ، هنا ، الموت

الغير الطبيعى) ، أما من حيث الكيف ، فالأمر ليس كذلك . لكن الغيرية تلاحظ من الخارج ، ويلاحظها شهود هم ما زالوا أحياء ، لأن مشاهدة التغير تستلزم وجود قدرة تضم حدين فى الوقت نفسه ، وتقوم بفعالية مقارنة ، وهذا يستلزم ذاكرة قد تكون حفظت الماضى بكيفية ما ،وتستطيع أن تصدر هذا الحكم : « لم يعد موجوداً، إنه أصبح فى خبر كان » . أما الجثة فقد أصبحت خارج ميدان الحياة ، لا تقارن ولا تصدر حكماً . إنها لم تعد إلا موضوعاً لأحكام الآخرين. إنه « فرد » قد أفرغ من شخصياته ، إنه جهاز قد فكت أجزاؤه نهائياً : لقد أصبح « شيئاً — ل — الذكرى » و « شيئاً — ل — حكم الآخرين » ، أى شيئاً ما لم يعد يتشخصن . إن الموت يفرغ الذات من ملكياتها ، نعنى أنه يفصل الشخص عن الكائن . فالميت يسقط فى الميدان المشاع ، إنه لم يبق شيئاً بالنسبة لذاته ، ومن هنا ، لم يعد ، من الآن ، قادراً على أن يمتلك أى شىء ، فروابط الملكية الإيجابية قد انعدمت . إن الميت ، بحكم انعدام التملك (ملكيته لشخصه) وبحكم رجوعه إلى الكينونة المحض (أى إلى كائن — إنسانى — غير — مشخصن) ينزل إلى مستوى الموضوعات : جسم ، وجثة .

هناك حالة أخرى ليست حداً نهائياً كالموت ، وإن كانت تبرز الفرق بين الكائن والشخص ، هى حالة المرء الذى ينام: نكلمه ، نعنى إننا نتجه إلى الجزء الذى تحدث فيه فعالية التفاهم ، والذى بواسطته يقع التواصل بين المرء والآخرين . فالنائم لا يجيب ، لأنه لم يسمع ، ولم يسمع لأنه نائم ، والنوم معناه أن النائم « غائب » بالجزء المشخصن. فإذا حدث أن ذبابة قرصته فإنه،يحك محل اللدغة، أى أنه يقوم برد الفعل ، بـ « كائنه » أى بالغريزة ، وهكذا فالنائم يوجد بشخصه ولكنه يعيش بكائنه .

فمن بين مجموع الأمثلة التى تتصل بحديثنا ، مثال يوضح بصفة أكثر وضوحاً من كل الأمثلة الأخرى ، الفرق بين الكائن والشخص ، بين الكينونة والملكية ، هذا المثال الممتاز هو الانتحار ، أى قدرة المرء على أن يعدم ذاته ، نعنى القدرة على أن يجعل من ذاته موضوعاً . وإذا موضعنا ذاتاً فمعناه إخضاعها إخضاعاً

تاماً لنتصرف فيها ، كما نتصرف فى الأشياء . وكذلك إذا أردت أن أنتحر ، أليس معناه أننى أقوم بعملية تشيء ذاتى ؟

وفعلا ، إننى ، ساعة الانتحار ، لا أبقى مالكاً لذاتى ، لأن كل مالى من استعداد ينتقل إلى الحد الأخير ليضمحل . ثم لا يجد الآخرون ، بعد انتحارى ، إلا «جثة» أو « جسم » شخصية ، فى قعر نهر أبى رقراق أو النيل ، لا الشخص أو الإنسان الذى كنته . ولقد صدق (جبريل مارسيل) فى تحليل فينومينولوجى للانتحار ، إذ يصرح بأن الانتحار « تحرر تام ، لكن المحرر ، فى اللحظة التى يحرر فيها ذاته يعدمها » [1] . فالجسم الذى يعثر عليه ، فى قعر النهر ، جسم بكل ما فى الكلمة من معنى ، فهو شيء ، من بين الأشياء ، بل أقل منها ، لأنه فقد كل تهيؤ واستعداد ، بالنسبة إليه وبالنسبة إلى الآخرين ، وكل ما يمكن أن يفعل به هو أن يقبر ، وأن يرتب من بين الذين انعدموا . لقد أصبح الشخص الذى انسلخ عن هويته، فلم تعد له أية «ملكية»، لأن فرديته انحصرت فى الكينونة.

إننا لم نهتم ، هنا ، إلا بوضعية المنتحر ، لا الشهيد ، لأن وضعية هذا الأخير تتصل بعالم الأخلاق والمعتقدات ، وهو عالم بعيد عن موضوع بحثنا هذا . وفى الجزء الثانى ، من هذا الكتاب ، سنحلل ، بتفصيل ، جوانب أخرى للانتحار .

* * *

هكذا ، فإن الأنا إذا انفصل عن الكائن — وهو — يتشخصن ، أى عن أساسه ، لا يعود ذاتاً بل يصبح جثة محض . فالموت غياب كلى ، وثبة خارج إطار زمكانى ، محضر يقرر انعدام « شى ما » من هذه الجثة الحاضرة : فحضور مع غياب ، ووجود مع انعدام ، كينونة ولا تشخصن . فالتغير الذى نلاحظه هو تصدع فى التجاوب مع الآخرين . وفى التواصل مع البيئة ، وهو توقف التشخصن . فبعد انقطاع حركة التفكير ، لم يعد الميت يجيب عن أفكارنا ، ولم يعد يعبر عن أى رغبة ، فهو لا يحس بأى ميل ، ولا يرفض أى شيء . فالتشخصن ليس بنية كلية للإنسان ، أو سلوكاً فعالا من بقية أنواع السلوك الأخرى ، ولكنه الشرط الأساسى لكل البنيات ، ولكل سلوك فعال : إنه سيرورة تؤنسن الكائن وتلازمه

(١) Gabriel Marcel, *Etreet avoir*, p 206, Paris, Aubier.

إلى الحد النهائى . والمرحلة الأخيرة ترمى به إلى الجهة الأخرى ، وراء الحاجز ، أى تلقى به فى العدم ، فتجعل منه « الميت » .

إن فكرة الشخص ليست مستخلصة من معطى موجود قبلها ، إنها أولى ، لكنها ليست معاصرة للكائن وللإنسان . فهى أولى ، لأنه بدونها لا يبتدئ أى شىء . أليست شرطاً لتحقيق الكائن والإنسان (كما هما فى ذات الوقت شرط لها) ؟ وغير معاصرة ، بمعنى أنها فكرة سابقة ، زمانياً ، على الإنسان ، وأنها تأتى بعد الكائن المعطى الخام العارى : إنها بين الكائن – المتشخصن والكائن الظاهر . لهذا ، فإن فكرة الشخص تبدأ كفكرة وساطة ، قبل أن تصبح فكرة منشئة . ونضيف ، إلى هذه الخصائص ، خاصية أخرى لا تقل عنها شأناً : إن الشخص لا يعطى متبلوراً فى مفاهيم أو فى أحكام . إننا لا نحكم إلا على ما يعطى تاماً فى صيغة أخيرة ، لا على الصيرورة . فنحن نكوّن مفاهيم ، ونعبر عن فترات التشخصن ، لا عن الحركة المشخصنة ، لأن هذه الحركة فى تدرج من أشكال شخصيات إلى أشكال أخرى ، أغلبها لا يمكن التنبؤ به ، لأن الشخصيات ، هى الأخرى ، غير مستقلة عن نشاط مختلف البيئات التى هى ، كذلك ، فى تغير مستمر .

* * *

إن التشخصن ، كما نتصوره فى هذا الكتاب ، نظرية تأخذ مكانها فى ملتقى الاتجاهات الكبرى للتفكير الفلسفى المعاصر . فمن جهة ، نجد المثالية التى يلخصها (شيلينج) فى قوله : « إن الطبيعة روح مرئية ، والروح طبيعة لا ترى» . وأمام هاته المثالية تقف المادية فتضع الطبيعة مستقلة عن الروح ، وتجعل من المادة واقعاً موضوعياً . وهناك اتجاه ثالث ، هو الوجودية التى تجعل من الوجود واقعاً لا يمكن أن يموضع : فهو وجود نشعر به ، ونحياه ، ولكنه لا يخضع للتفكير . وعلى العكس من ذلك ، فالتشخصن حركة توحيدية ، ترمى إلى الكل الشامل ، أى إنها سلسلة من أنواع النشاط ، كل واحد منها ، كالديمومة عند (برجسون) ، تنضم فيها جميع الآونة ، وتتقلص لتندمج فى المجموع .

* * *

بعد أن عرّفنا ، فى هذا الجزء من « الدراسات الشخصانية » . مفاهيم « كائن » ، و« شخصية » ، و« شخص» و« إنسان » تعريفاً ، من حيث التكامل الذى يجعل منها حقيقة لا تتجزأ ، ومن حيث التحديدات الخاصة بكل واحد من تلك المفاهيم ، سنعمل ، فى الجزئين الآتيين ، على دراستها من ناحية المقولات نعتبر المقولات لا كمفاهيم ، كما هى عند (كانت) بل كأطر : فهى ، من جهة ، نقط بداية وأهداف تتحقق ، منها وبها ، عملية التشخصن ، ومن جهة أخرى ، أشكال ضرورية للوجود لا يمكن أن يحصل ، خارجها ، أى نشاط شخصى أو إنسانى . فالمقولات هى أبعاد للشخص ، وهى تنقسم إلى أبعاد توسعية (وهذا موضوع الجزء الثانى من هذا الكتاب) وأبعاد عميقة (وهو موضوع الجزء الثالث) .

ثبت المصطلحات المستعملة فى هذا الجزء*

A

absolu	مطلق
abstraction	تجريد ، تجرد
abstrait	مجرد
absurde (n) [1]	عبث ، محال ، استحالة
absurde (adj.) [2]	عابث ، محال
accord	توافق ، التئام ، اتفاق
accord (union)	توفيق بين مبادئ متناكرة
acte	فعل
actif	فعّال
action	نشاط ، فعل
activité	فعالية
actualisation	تحيّن (أى حصول فعل فى الحاضر)
actualiser (une pensée)	حيّن (أدمج فكرة فى الحاضر)
s'actualiser	تحيّن
adaptabilité	قابلية للتكيف
adaptation	تكيف (مسايرة لـ)
adapter (s'adapter)	كيّف ، (تكيّف)
adhésion de la foi	تصديق

* قد جعلنا أمام المصطلحات مقابلها بالفرنسية لأن هذه الدراسات حول الشخصانية الواقعية يمكن اعتبارها تعريباً بتصرف أى مكيفاً ومزيداً لكتابنا "De l'Ete à la Personne"

(1) (n) = اسم
(2) (adj.) = نعت

تناسب ، ملاءمة	adéquation
تعلق ، عطف ، انفعال ، وجدان	affection (cf. émotion)[1]
وجدان ، قابلية للتأثر	affectivité
تجانس	affinité
مجابهة	affrontement
جابه	affronter
اعتداء	agression
عدوانية	agressivité
توافق	ajustement
استلاب ١ — حرمان (فى فلسفة هيجل وأتباعه) ٢ — خبل ، خلل عقلى (فى التحليل النفسانى)	aliénation
تلميح (لفظى)	allusion
الآخر ، الغير	alter, autrui (l')
غيرية	altérité
إيثار	altruisme
مبهم	ambigu
إبهام	ambiguité (cf. équivoque)
ازدواج ، ثنائية الاتجاه	ambivalence (cf. mixture)
فقدان الذاكرة	amnésie
لا أخلاق (أى لا هو ملائم للأخلاق ولا ضد الأخلاق)	amoral
تخدير ، تبنيج	ancsthésie
الحصر النفسى ، قلق	angoisse (cf. inquiétude)
لا سوى ، شاذ	anormal

(1) (cf.) = راجع ، قارن

antithèse	طباق ، نقيض الأطروحة
apathie (l')	(اللا) إحساس
appréhension	إدراك بسيط
a priori	قبلى ، قبلية
apriorisme (l')	(ال) قبلية
aptitude (cf. capacité)	استعداد ، قابلية
a posteriori	بعدى
a posteriori (l')	(ال) بعدية
artificialisme	اصطناعية
artificiel	اصطناعى
assertion	قولة
assimilation	إدماج
associationnisme (l')	ارتباطية ، التداعية
(association des idées)	(تداعى المعانى)
attitude (cf. situation)	اتجاه
athéisme	إلحاد ، إلحادية
authenticité	صدق ، صحة
authentique	صادق ، صدق
autisme	تفكير اجترارى
automatique	آلى
automatisme	آلية ، لا إرادية
autonomie	استقلال ذاتى
aversion	نفور
axiologie	قيمولوجيا (علم القيم)

B

behaviorisme	سلوكية
besoin	حاجة
brut	خام

C

cadre (cf. encadrer)	إطار
capacité (cf. attitude)	كفاءة ، قدرة
caractère	خلق ، مزاج ، سجية
caractère impératif	صبغة إلزامية
caractéristique (n.)	خاصية ، ميزة
caste	طائفة
causal	عِلّي
causalité	علية
cause	علة
causé	معلول
causéité	معلولية
choix	اختيار
choséité (le fait d'être chose; cf. ustensilité)	شيئية
chosifier	شيّأ
chosification	تشيؤ ، تشيء
cinétique	حركي
classification	تصنيف ، ترتيب
coincidence	صدفة ، تطابق ، تلاؤم

collectif	جماعى
collectivité (groupe)	جماعة
communauté	معشر ، (ج : معاشر)
communautaire	معشرى
communication	تواصل
compensation (principe de ...)	تعويض ، (قانون الـ . . .)
complémentarité (cf. se parfaire)	تكامل
compléter (se)	كمّل ، (تكامل)
comportement (cf. conduite)	سلوك *
complexe (adj)	مركّب ، معقد
complexe (n.)	عقدة (فى التحليل النفسانى)
compromis	توفيق (توفيقات) حل وسط
concept	مفهوم ، مدلول
conceptuel	مفهومى
conceptualisme	مفهومية
concret	محسوس
condition (sine qua non)	شرط حتمى
conduite (cf. comportement)	سلوك
conformisme	مشاكلة
conflit	صراع
conflit intérieur	صراع داخلى ، مشاقة نفسية
confusion (cf. ambiguité et équivoque)	غموض
conscience (morale)	ضمير (فى الأخلاق)
conscience (en psychologie)	شعور (فى السيكولوجيا) ، وجدان
conscience-connaissance (la)	الشعور — كمعرفة
conscience-de soi (la)	وعى ، شعور بالشعور ، الشعور بالذات

conscience naïve (la)	الشعور الساذج
conscience-pour soi (la)	الشعور — للذات
contiguité (spatiale)	مجاورة
contiguité (temporelle)	معاصرة
contingence	حدوث ، عرض ، احتمال
contingent (cf. probable)	عرضى ، محتمل الوقوع
continuité	استرسال ، تتابع
cœxistence	تواجد
crédule	ساذج ، إمعة
critère	معيار ، مقياس ، ميزان
culpabilité (le sentiment de)	إجرام (الشعور بال . . .)
cyclique. (mouvement)	دائرى (حركة)
cynique	كلبي (نسبة إلى المدرسة الكلبية)

D

dédoublement (du psychisme)	تضاعف إنشقاق (فى الحياة النفسانية)
déisme	اللهية (مذهب الطبيعيين الإلهيين : يعتقدون بوجود الله مع إنكار الوحى الدينى الخالى من الطقوس) . فضلنا هذه اللفظة على « الإلهية » حتى نبتعد عن صيغة النعت .
délaissement	إهمالية ، هجر
dilemme	برهان ذو حدين ، قياس أقرن
délire	هذيان ، هذاء
densité	كثافة ، شدة
dépassement	تجاوز
dépasser	جاوز

désir	رغبة ، ميل (ج : ميول)
déterminisme (cf. nécessité)	حتمية ، الجبرية العلمية
devenir (le)	(ال) صيرورة
dévoilement	كشف
dialectique (une)	دياكلتيكا ، جدلية
dialectique (adj.)	دياكلتيكى
discontinuité	انقطاع
donnée (une ou un)	معطى (ج : معطيات)
dualité	ازدواجية ، ثنائية
dualisme	ثنائية (مذهب)
durée	ديمومة
dynamique	دينامى
dynamisme	دينامية

E

eclectique	انتقائى
eclectisme	انتقائية ، تلفيقية (المذهب الذى يجمع بين الآراء فينتقى من المذاهب أحسنها)
efficacité (cf. activité)	فاعلية
ego	أنا
ego (le super)	(ال) أنا الأعلى
egocentrisme	(ال) أنانة ، اركزاز (مرحلة من عوامل نمو الطفل تختلط فيها

الذات بالموضوع : في الستة الأشهر الأولى لا يحصل تمايز . وهذه مرحلة قد تطول وقد تقصر ، وربما بقي المرء في هذا الطور ولو بعد انتهاء الطفولة : مرض في الشخصية) .

egoïsme	أنانية
élan	اندفاع ، انطلاق
émotion	انفعال
émotion-choc	صدمة انفعالية
empirisme	المذهب التجريبي ، (التجريبية)
encadré	متأطر
encadrer	أطّر
encadrer (s')	تأطّر
engagement	التزام ، انضواء
englué	مُدبّق ، دَبِق
engluer (s')	تدبّق
enquête	استبار ، استفتاء
ennui	ملل ، سآمة
en-soi (l')	الشيء في ذاته
en train de (l') = le se faisant	(ال) حينونة
équilibre	توازن ، اعتدال
équivoque (n.) (cf. ambiguité)	التباس
équivoque (adj.)	ملتبس
eschatologie	علم الغيبيات
esclavage	استرقاق
esclavagisme	استرقاقية
espèce (cf. spécificité)	نوع

essence	ماهية
esthétique	جمالوجيا ، (إستيتيك)
éternité (cf. immortalité)	أبدية ، دوام ، قدم
éternel	أبدى ، دائم ، قديم
être	كائن (ج : كائنون للعاقل وكائنات لغير العاقل) ، كينونة
Etre (l') (Dieu)	(ال) كائن الأعم الأحد ، الله
être-là (l')	الكائن المتأطر
être total	الكائن الكل
évidence	بداهة
évidences (les)	بديهيات
existentielle (philosophie)	فلسفة الوجود بصفته تجربة حية فردية
expérience	تجربة ، خبرة
expérimentation	تجريب
explicite	صريح ، جلى
explicitation	إجلاء
exploration	استكشاف

G

genre (sexe)	جنس (ج أجناس)
genre suprême (le)	جنس الأجناس (ابن سيناء)
grâce (la)	رشاقة ، لطف إلهى
grégaire	تجمعى

H

historicité (l')	(ال) تاريخية : خاصية كائن من حيث اتصالها بواقعها التاريخى . تدل هذه اللفظة عند الوجوديين على أن وضعنا ، كموجودين ، يدفعنا إلى استخدام حريتنا فى

نزوع نحو المستقبل ، رغم أننا موجودون فى الزمن ومرتبطون ارتباطاً وثيقاً بالماضى .

فالتاريخية ، إذن ، ملتصقة بالوجود البشرى بصفته مندمجاً فى الحينونة الخاصة به .

homogénéité (cf. affinité)	تجانس ، مجانسة (ابن سيناء)
humanisation	أنسنة ، تطبّع
humaniser	أنسن

F

figure	شكل ، هيئة
fin	غاية
finalité	غائية
fonction	وظيفة
fonctionnel	وظيفى
formalisme	شكلية
formel	شكلى ، صورى

I

idéalisme	مثالية
identifier	وحّد ، عرّف
identique à lui-même	مماثل لذاته
identité	ذاتية ، هوية
identité (le principe d')	مبدأ التطابق
idéologie[1]	فكرولوجيا

(١) يترجمها بعضهم بـ « العقائدية » ولكننا نفضل الاحتفاظ بالجذر : ع . ق . د ، للمعانى الدينية .

immédiat	مباشر
immoral (cf. amoral)	ضد الأخلاق
immortalité (cf. éternité)	خلود
impassible	غير منفعل (لا ينفعل)
impassibilité	لا انفعال
impression	انطباع
imprévisibilité	لا توقع
implicite	ضمنى ، مضمن
impossible	مستحيل
impulsion	إثارة
incarnation	تجسّد ، حلول
inconscient (n.)	لا شعور
inconscient (adj.)	لا شعورى
indifférenciation	لا تغاير ، بلا تغاير
indifférencié	بغير تباين
individu	فرد
individualité	فردية
individualisme	فردانية
individualiser	فَرْدَن
individualiste	فردانى
individuation	تفريدة ، تفردة
individuel	فردى
inertie	عُطالة ، سكون
inhérent (à)	ملازم (ل)
infanticide	وأْد
infinitude	لا نهائية

intime	صميمى
intimité	صميمية
introspection	استبطان
infrastructure	بنية تحتية
initial	أولى ، بدئى
initiative (esprit d'initiative)	مبادرة ، مبادهة (سرعة الخاطر)
inquiétude	قلق
instant	لحظة
instinct	غريزة
intelligence	ذكاء
intention	نية ، قصد ، هدف
intentionnel	هدفى ، قصدى
intentionnalité	هدفية ، قصدية (الاتجاه الذى يقوم به الوعى)
intensité	شدة ، كثافة
interdépendance	استقلال ــ فى ــ ترابط
interférence	تشابك
intersubjectivité	تداخل الذوات
intuition	حدس

J

jugement	حكم
jugement deréalité	حكم واقعى (إثبات الواقع)
jugement de valeur	حكم تقيمى (حكم قيمة)

M

maîtrise	مهارة ، تمكّن
manifestation (cf. phénomène)	مظاهرة ، ظهور

médiation	وساطة
mélancolie	ملانخوليا (المرض السودوى) اكتئاب
mentalité (état du connaissant)	عقلية ، ذهنية
mixture	ازدواج
modalité	نمطية
mode (un)	نمط (ج : أنماط)
moi-total (le)	(ال) أنا ـــ الكل
moment	فترة ، برهة
monade	مونادة (فلسفة ليبنتز)
mythologie	أسطورلوجيا

N

nausée	غثيان
néant. (cf. non-être)	ليسية ، عدم
néantisation	تعديم[١] (عملية تعديم الوجود)
nécessité	لزوم ، ضرورة
névrose	عصاب
non-être (cf. néant)	لا كينونة[٢]

O

objet	موضوع
objectiver	مَوْضَعَ
objectiver (s')	تموضع

(١) نفضل هذه اللفظة على إعدام ، لأن إعدام اتخذ مدلولا مشهوراً يحدث لنا التباساً إذا استعملناه هنا .

(٢) قد استعمل في الماضي لا كون ، لكننا نفضل إبقاء كون في مقابل Univers و Cosmos .

ontologie	كائنلوجيا
ontologique	كائنلوجى

P

phénomène	ظاهرة
phénoménologie	فنومنولوجيا (علم الظاهرات)
plénitude	امتلاء ، اكتمال
personnalisation	تشخصن
personnaliser	شخصن
personnaliser (se)	تشخصن
personnalité	شخصية
personne	شخص
personnifier	شخّص
perspective	منظار
pour-soi (le)	الشيء — لذاته
prise de conscience	وعى ، شعور بـ
problématique	مسألية ، إشكالية
processus	سياق ، سيرورة
projet	مشروع ، نزوع
psychique	نفسانى
psychologie	سيكولوجيا
psychologique	سيكولوجى
psychose	ذهان
pur	خالص ، صرف ، محض

Q

qualité (la)	(ال) كيف
qualitatif	كيفى
quantité (la)	(ال) كم
quantitatif	كمى

R

raison	عقل
rationalisme	عقلانية
réflexe	منعكس
relationnel	ترابطى

S

schéma	خطاطة
sensibilité	حساسية
sentiment	عاطفة ، شعور
simultanéité	تآنى (معية زمنية)
situation	مَوْقف
situer	موقفَ ، وضعَ
situer (se)	تموقفَ
social	مجتمعى (نسبة إلى المجتمع)
sociologie	سوسيولوجيا (علم الاجتماع)
sociologique	اجتماعى (نسبة إلى ما يسمى بعلم الاجتماع)
soi (le)	(ال) هو

soi (l'en)	الـ في ـ الذات
soi (le pour-soi)	الشيء لذاته ، لأجل الذات
sondage	استبار
spécificité	نوعية
spécifique	نوعي
spontanéité	تلقائية ، عفوية
statique	سكوني
structure	بنية (ج : بنيات)
subjectivité	ذاتية
substance	جوهر
sujet	ذات
sympathie	تعاطف ، جاذبية
syncrétisme	توفيقية
système	منظومة ، مذهب

T

thème	مبحث ، غرض
temporel	متزمن ، زماني
tendance	نزعة ، اتجاه
tendancieux	مغرض ، انحيازي ، متحيز
tendu (vers)	متوتر (نحو . . .)
tendre à	صبا إلى . . . ، تطلع إلى
tension	توتر
total, totalité	كُلّ
transcendance	تعالي
transcendant	متعالي

travail (cf. acte, action) — شغل ، عمل

U

univers — كون

universel — كوني ، شامل

ustencilité (cf. chosification) — أداتية

جدول الأعلام

فهرست

صفحة

الفصل الثالث : الشخص والشخصانيون

كتب للمؤلف :

بالعربية :

مفكرو الإسلام ، الرباط ١٩٤٦ (نفد)

بؤس وضياء (شعر) منشورات عويدات ، بيروت ـ لبنان

بالفرنسية :

— Chants d'Espérance, le Puy, 1952 (épuisé).

— De l'Etre à la personne (essai de personnalisme réaliste) Presses Universitaires de France, Paris 1954. (Prix international "Bravo !", Londres. 1956).

— Liberté ou libération ? éditions Montaigne-Aubier, Paris 1956.

— Misères et Lumières, 1ère et 2e éd. 1958 et 1959 (Prix littéraire du Maroc).

Troisième et quatrième éditions, DAR EL-KITAB, Casablanca, 1961 (1).

Du clos à l'ouvert (vingt propos sur les cultures nationales et la civilisation humaine) Dar El-Kitab, Casablanca, 1961.

---

(١) صدرت ترجمة هذا الكتاب باللغة الروسية والصينية ، وستصدر قريباً بالإنجليزية والإسبانية والألمانية .

تم طبع هذا الكتاب بالقاهرة
على مطابع دار المعارف
سنة ١٩٦٣

هذا الكتاب

يدور الجزء الأول من هذه الدراسات حول الشخصانية الواقعية ؛ يحدد معالم الكائن ، والمراحل التى يمر بها ليصبح شخصاً ، إنه بحث عميق للمفاهيم التى اعتمدها المذهب ، يمهد فى الجزءين التاليين لمعالجة أبعاد الشخص العميقة والامتدادية .

وستفتح هذه الدراسات أمام القارئ العربى آفاقاً فكرية واسعة حديثة سواء بالنسبة للحركة الأدبية أم الفلسفية ، خصوصاً وقد اعتمد المؤلف على المعطيات العلمية والتجريبية الحديثة وأتى بنظريات خصيبة ستسهم لا محالة فى النهضة الكبرى التى يخوض غمارها اليوم العالم العربى . وقد صدرت للمؤلف من قبل عدة دراسات حول هذا المذهب نالت جوائز جامعية وعالمية .

مكتبة الدراسات الفلسفية

● صدر منها :

* تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط	للأستاذ يوسف كرم
* تاريخ الفلسفة الحديثة	« « «
* العقل والوجود	« « «
* الطبيعة وما بعد الطبيعة	« « «
* أصول الرياضيات (٣ أجزاء)	لبرتراند رسل ترجمة الدكتورين محمد مرسى أحمد وأحمد فؤاد الأهوانى
* القرآن والفلسفة	للدكتور محمد يوسف موسى
* الصلة بين الدين والفلسفة عند ابن رشد	« « « «
* المنطق	لجون ديوى ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود
* المذهب فى فلسفة برجسون	للدكتور مراد وهبة
* الإدراك الحسى عند ابن سينا	للدكتور محمد عثمان نجاتى
* مراحل الفكر الأخلاقى	للدكتور نجيب بلدى
* تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها	« « «
* سورين كيركجورد	للدكتورة فوزية ميخائيل
* من الكائن إلى الشخص	للدكتور محمد عزيز الحبابى



٣٠